

C.S. LEWIS

Reflexões

Um experimento em *crítica literária*

Cartas a *Malcolm*

Reflexões *cristãs*



THOMAS NELSON
BRASIL



Título original: *An Experiment in Criticism*

Copyright © 1961 by Cambridge University Press.

Edição original por HarperCollins *Publishers*. Todos os direitos reservados.

Copyright de tradução © Vida Melhor Editora LTDA., 2019.

Os pontos de vista desta obra são de responsabilidade de seus autores e colaboradores diretos, não refletindo necessariamente a posição da Thomas Nelson Brasil, da HarperCollins Christian Publishing ou de sua equipe editorial.

Gerente editorial *Samuel Coto*
Editor *André Lodos Tangerino*
Assistente editorial *Bruna Gomes*
Copidesque *Clarissa Melo*
Revisão *Davi Freitas e Jean Xavier*
Projeto gráfico e diagramação *Sonia Peticov*
Capa *Rafael Brum*
Conversão para e-book *Abreu's System*

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP) ANGÉLICA ILACQUA CRB-8/7057

L652r

Lewis, C. S. (Clive Staples), 1898-1963

Reflexões cristãs / C. S. Lewis ; tradução de Francisco Nunes. – Rio de Janeiro : Thomas Nelson, 2019.

Título original: *Christian Reflections*

ISBN 9788571670549

1. Cristianismo 2. Vida cristã – Mensagens I. Título II. Nunes, Francisco 19-0854 CDD: 248.3
CDU: 243

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA FONTE SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

L652e

Lewis, C. S. (Clive Staples), 1898-1963

Um experimento em crítica literária / C.S. Lewis; tradução de Carlos Caldas. — Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019.

Tradução de: *An Experiment in Criticism*

ISBN

1. Crítica 2. Literatura — História e crítica I. Título II. Caldas, Carlos 19-1137 CDD: 801.95
CDU: 801.73

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA FONTE SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

L652c

Lewis, C. S. (Clive Staples), 1898-1963

Cartas a Malcolm / C. S. Lewis; tradução de Francisco Nunes. — Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019.

Tradução de: *Letters to Malcolm, chiefly on prayer*

ISBN 9788571670471

1. Oração — Cristianismo 2. Vida cristã 3. Cristianismo I. Título II. Nunes, Francisco.

19-0606 CDD: 248.32

CDU: 243

Thomas Nelson Brasil é uma marca licenciada à Vida Melhor Editora, S. A.

Todos os direitos reservados à Vida Melhor Editora S.A.

Rua da Quitanda, 86, sala 218 – Centro

Rio de Janeiro – RJ – CEP 20091-005

Tel.: (21) 3175-1030

www.thomasnelson.com.br

Sumário

Reflexões cristãs

Prefácio de Walter Hooper

Capítulo 1. Cristianismo e literatura

Capítulo 2. Cristianismo e cultura

Capítulo 3. Religião: realidade ou substituto?

Capítulo 4. Sobre ética

Capítulo 5. De futilidade

Capítulo 6. O veneno do subjetivismo

Capítulo 7. O funeral de um grande mito

Capítulo 8. Sobre música sacra

Capítulo 9. Historicismo

Capítulo 10. Os Salmos

Capítulo 11. A linguagem da religião

Capítulo 12. Oração peticionária: um problema sem resposta

Capítulo 13. Teologia moderna e crítica bíblica

Capítulo 14. O olho que vê

Um experimento em crítica literária

Capítulo 1. Os poucos e os muitos

Capítulo 2. Falsas caracterizações

Capítulo 3. Como os poucos e os muitos fazem uso de imagem e música

Capítulo 4. A leitura dos não literatos

Capítulo 5. A respeito do mito

Capítulo 6. Os significados de “fantasia”

Capítulo 7. Sobre realismos

Capítulo 8. Sobre a leitura equivocada dos literatos

Capítulo 9. Levantamento

Capítulo 10. Poesia

Capítulo 11. O experimento

Epílogo

Apêndice. Uma nota sobre Édipo

Cartas a Malcolm

Carta I

Carta II

Carta III

Carta IV

Carta V

Carta VI

Carta VII

Carta VIII

Carta IX

Carta X

Carta XI

Carta XII

Carta XIII

Carta XIV

Carta XV

Carta XVI

Carta XVII

Carta XVIII

Carta XIX

Carta XX

Carta XXI

Carta XXII

Reflexões *cristãs*

C.S. LEWIS

Edição *especial*



THOMAS NELSON
BRASIL®

PREFÁCIO

Pouco depois de sua conversão, em 1929, C. S. Lewis escreveu a um amigo: “Quando tudo é dito (e verdadeiramente dito) sobre as divisões da cristandade, permanece, pela misericórdia de Deus, um enorme terreno comum”.¹ Desde aquele momento, Lewis pensou que o melhor que ele poderia fazer a seus vizinhos incrédulos era explicar e defender a crença que tem sido comum a quase todos os cristãos em todas as épocas — aquele “enorme terreno comum” ao qual ele costuma se referir como cristianismo “puro e simples”.

Ele era um sobrenaturalista radical, crendo na Criação, na Queda, na Encarnação, na Ressurreição, na Segunda Vinda e nas Quatro Últimas Coisas (morte, Juízo, Céu, Inferno). Sua defesa do cristianismo “puro e simples” era muitíssimo variada, dependendo de qual parte da linha precisava ser defendida; para aquela parte que parecia mais sensível ele naturalmente ia adaptando suas táticas a fim de se adequar ao público. Isso, penso eu, é evidente a partir dessa coletânea bastante heterogênea de “reflexões” cristãs. Esses catorze artigos, que tentei organizar cronologicamente, foram compostos nos últimos vinte e tantos anos da vida de Lewis; alguns foram escritos especificamente para periódicos; outros, publicados aqui pela primeira vez, foram lidos para sociedades em Oxford e em Cambridge e seus arredores. Há passagens em alguns dos trabalhos anteriores em que os leitores encontrarão antecipações de seu trabalho posterior; mas essas sobreposições são inevitáveis.

Ainda não há disponível alguma coisa como *As obras completas de C. S. Lewis*, que possa ser comprado em um conjunto de livros de aparência harmônica. Mas, caso fosse possível ter-se *As obras* (quase todos os títulos são facilmente encontrados como livros separados) e alguém lesse do começo ao fim todos os livros chamados de “Escritos religiosos”, tal leitor ficaria impressionado com o que considero a premissa central de todos os trabalhos

teológicos de Lewis — uma premissa implícita mesmo em seus livros sobre outros assuntos. É que *todos* os homens são imortais.

Eu acho que isso merece uma ênfase especial; não apenas porque é um ingrediente muito importante na compreensão de Lewis sobre o cristianismo “puro e simples”, mas porque o fato de os homens serem imortais é novidade para muitas pessoas hoje em dia. E (um ponto em que Lewis me apoiaria), porque a maioria dos teólogos liberais modernos está ocupada demais sendo “relevante” (seja o que for que esteja na moda), eles não fazem uma apresentação efetiva do cristianismo “puro e simples” — o Evangelho Eterno — para as pessoas por quem Cristo morreu.

Para ilustrar essa característica particular do cristianismo ortodoxo que Lewis constantemente sublinhou, basta referir-nos às conhecidas *Cartas de um diabo a seu aprendiz*. O próprio Lewis considerava a popularidade do livro desproporcional a seu valor: ele considerava *Perelandra* a melhor de todas as suas obras e achava que ela valia vinte *Cartas*. Ainda assim, embora ele guardasse ressentimento contra o livro e se irritasse por ter sempre de ser “o autor de *Cartas de um diabo*” na sobrecapa da maioria de seus livros subsequentes, nunca o ouvi dizer qualquer coisa que pudesse ser tomada como uma retratação de seu conteúdo.

Os conselhos de Maldanado a seu sobrinho, Vermelindo, foram lidos e têm edificado (eu espero) milhões de leitores. Mas, como muitos livros conhecidos, esse tem seus detratores; a maioria dos quais o detrata por razões semelhantes. Um crítico escreveu recentemente: “Com os campos de concentração do outro lado do Canal [da Mancha] e as *blitz* em casa, Maldanado parece ter almejado objetivos bastante modestos e ter sido decididamente carente de imaginação histórica. [...] Lewis era um melhor estudante do dia a dia do que ele frequentemente percebeu, mas menos equipado para se aventurar além das muralhas flamejantes do mundo”.² Outro escritor, tentando “desemaranhar o que é de valor permanente [...] do que é efêmero” nas obras de Lewis, observa a “trivialidade moral geral” de *Cartas de um diabo*, acrescentando que “na era que produziu Auschwitz, é desagradável ter esses tópicos tão insignificantes associados à condenação humana”.³

Ouso dizer que Lewis teria respondido que é muito mais provável que a condenação seja mais desagradável do que os tópicos associados a ela. Mas pode

alguma coisa que leva à condenação ser “trivial”? Apesar do fato de que Auschwitz é um exemplo quase inigualável de perversão e de sofrimento humanos, teria sido um exemplo inadequado para o propósito de Lewis. É, num certo sentido, o *tipo* errado de coisa: sua “enormidade”, por assim dizer, e sua unicidade cegam sua utilidade como tentação universal ao pecado. A resposta de Lewis a esses críticos — sua resposta àquilo sobre que trata *Cartas* — está clara na advertência de Maldonado ao demônio mais jovem:

Você dirá que esses são pecados muito ínfimos e, sem dúvida, como todos os tentadores jovens, você está ansioso para reportar perversidades espetaculares [Auschwitz?]. Mas lembre-se de que a única coisa que importa é o quanto você consegue afastar o homem do Inimigo. Não importa quão pequenos são os pecados desde que o seu efeito cumulativo seja desviar o homem para longe e para fora da luz, direto para o Nada. O assassinato não será melhor que o carteadado se este der conta do recado. A estrada mais segura para o Inferno é gradativa — a ladeira é suave, o solo é macio, sem curvas acentuadas, sem marcos e sem postes indicadores.⁴

Como Lewis enfatizou a realidade do inferno, não apenas em *Cartas*, mas em *O problema do sofrimento* (especialmente no capítulo 8) e em outros livros, muitas vezes infere-se que ele estava preocupado com isso — que simplesmente *queria* que fosse verdade. Isso, de fato, é entender mal, não apenas Lewis, mas a própria Fé. Para ele, o verdadeiro problema era: tamanha misericórdia, mas, *ainda assim*, o inferno existe. Independentemente do que todos nós desejamos que o cristianismo fosse, Lewis sabia que essa terrível doutrina tem o apoio da Escritura (especialmente das próprias palavras de Nosso Senhor), bem como da razão: “Num jogo, existe a possibilidade de perder.”⁵

Lembro-me de um dia muito quente, em que Lewis e eu estávamos lendo em sua sala de estudos, e eu comentei em voz demasiado alta: “Uau! Está um calor infernal!” “Como *você* sabe?”, foi a resposta dele. “Melhor não dizer isso.” Eu soube imediatamente que ele se referia — mais pelo tom de sua voz do que por qualquer outra coisa — ao inferno como o possível destino de alguns de nós. A preocupação contemporânea com “liberdade individual” e “direitos” tem enganado tantos de nós a imaginar que podemos criar nossa *própria* teologia, que a crença ortodoxa de Lewis em um paraíso e em um inferno reais nos parece quase fanática: “Assim como existe um Rosto acima de todos os mundos, cuja mera visão é uma alegria irrevogável, também no fundo de todos os mundos está

à espera um rosto cuja mera visão é a desventura da qual nenhum ser que a contemple conseguirá se recuperar. E embora parecesse haver, e de fato houvesse, mil caminhos pelos quais um homem pudesse passar pelo mundo, não havia um único que não levasse mais cedo ou mais tarde à Visão Beatífica ou à Visão Desventurada”.⁶

Não seria suficiente para o assunto abandoná-lo aqui. De tudo o que ouvi Lewis dizer, principalmente de seus escritos, sei que o “Rosto acima de todos os mundos” era para ele a mais concreta e desejável de todas as realidades. Mas ele nunca se esqueceu de que toda alma humana desfrutaria, em última instância, de uma visão Beatífica ou Desventurada. Em uma passagem de seu sermão “O peso da glória”, ao lado do qual a teologia liberal moderna parece embaraçosamente insípida, ele atinge o cerne da questão:

É coisa séria viver numa sociedade de possíveis deuses e deusas, e lembrar que a pessoa mais chata e desinteressante com quem você pode conversar poderá um dia ser uma criatura que, se você a visse agora, seria fortemente tentado a adorar; ou, então, um horror e uma corrupção tal qual você encontra agora, se for o caso, apenas num pesadelo. O dia todo, em certo sentido, ajudamos uns aos outros a chegar a um desses dois destinos. É à luz dessas possibilidades irrefutáveis, é com a reverência e a circunspeção que as caracterizam que deveríamos conduzir nossas interações uns com os outros, todas as amizades, todos os amores, toda a diversão, toda a política. Não existem pessoas *comuns*. Você nunca conversou com um mero mortal. Nações, culturas, artes, civilizações — essas coisas são mortais, e a vida dessas coisas é para nós como a vida de um mosquito. No entanto, é com os imortais que nós fazemos piadas, trabalhamos e casamos; são os imortais aqueles a quem esnobamos e exploramos — horrorosos imortais ou eternos esplendorosos. Isso não significa que devamos ter uma atitude solene o tempo todo. Devemos participar do jogo. Mas a nossa alegria deveria ser do tipo (e, de fato, é a mais alegre possível) que existe entre as pessoas que, desde o início, levam-se mutuamente a sério — sem levandade, sem superioridade, sem presunção. Nossa caridade deve ser um amor real e custoso, com sentimento profundo pelos pecados, apesar dos quais amamos o pecador — não simplesmente tolerância, ou a indulgência que faz do amor uma paródia, como a levandade parodia a alegria. Muito próximo dos elementos do sacramento da Ceia do Senhor, seu próximo é o elemento mais santo percebido pelos sentidos. Se seu próximo for cristão, ele será santo num sentido quase tão semelhante, pois nele Cristo também está *vere latitat*⁷ — o glorificador e o glorificado, o próprio Deus da Glória está verdadeiramente oculto.⁸

Estou persuadido a não elaborar a ênfase que Lewis colocou no *ou-isso-ou-aquilo* da fé cristã ao registrar alguns trechos de minha conversa com ele — principalmente para sublinhar quão sólida era essa realidade para ele, não apenas no púlpito ou no calor da escrita, mas na “luz do dia comum”.

Estávamos conversando uma vez sobre certa pessoa enfadonha a quem ambos conhecíamos, um homem que era reconhecido de modo geral como quase inacreditavelmente insípido. Eu disse a Lewis que o homem conseguira despertar meu interesse por meio da própria intensidade de seu tédio. “Sim”, disse ele, “mas não nos esqueçamos de que Nosso Senhor poderia muito bem ter dito: ‘O que vocês fizeram a algum dos meus menores enfadonhos, a mim o fizeram’”.⁹ Ele deu uma piscadela ao dizer isso, e nós dois rimos, mesmo percebendo ao mesmo tempo que não se tratava de uma brincadeira. Em outra ocasião, mencionei que conhecia o túmulo de um homem em cuja lápide o epitáfio dizia: “Aqui jaz um ateu, vestido com elegância, mas sem ter para onde ir”. Lewis respondeu: “Aposto que ele queria que fosse assim”.

Eu deveria agora, antes de apresentar os artigos deste livro, preferir registrar, para crédito de Lewis, uma restrição positiva que ele colocou em todos os seus trabalhos teológicos. Como ele pretendia escrever apenas sobre o cristianismo “puro e simples”, ele se recusou firmemente a escrever sobre as *diferenças* de crença. Ele sabia que discussões (ou, mais provavelmente, argumentos) sobre diferenças de doutrina ou de ritual raramente eram edificantes. Pelo menos, ele considerou isso um luxo muito perigoso para si mesmo — era melhor ater-se àquele “enorme terreno comum”.

Ele não abriu exceção, mesmo em conversa particular, de um fato que conheço para minha própria vergonha. Lembro-me da primeira (e única) vez em que mencionei a “baixa” e a “alta” lideranças da igreja em sua presença. Ele me olhou como se eu tivesse lhe oferecido veneno. “Nós *nunca* devemos discutir isso”, disse ele, gentilmente, mas com firmeza. Outra vez, pouco antes da publicação de *Honest to God*,¹⁰ nos Estados Unidos, o editor de uma popular revista americana pediu a Lewis que escrevesse uma crítica ao livro para suas colunas. Lewis respondeu: “

O que você mesmo pensaria de mim se eu o fizesse? [...] Grande parte de minha utilidade tem dependido de eu não me meter em brigas entre escolas professas de pensamento “cristão”. Preferiria preservar essa abstinência até o fim.

Essa “abstinência” certamente não enfraqueceu nossa concepção da Fé; sua salutar obstinação, ao contrário, nos mostrou seu equilíbrio e verdadeiro caráter, como (acredito) poucos apologistas cristãos conseguiram fazer. Lewis, penso eu,

sabia muito bem em qual dieta Nosso Senhor pensou quando Ele ordenou ao Apóstolo: “*Alimente* minhas ovelhas”.¹¹

Sou grato a todos os que me permitiram reimprimir alguns dos artigos deste livro:

1. “Cristianismo e literatura” foi lido para uma sociedade religiosa em Oxford e reimpresso de *Rehabilitations and Other Essays* [Reabilitações e outros ensaios] (Oxford, 1939).
2. Os três artigos que coletei sob o título “Cristianismo e cultura” incluem apenas a parte de Lewis em uma controvérsia que apareceu pela primeira vez nas colunas de *Theology*. O total da controvérsia é composto dos seguintes artigos:
 - C. S. Lewis, “Christianity and Culture” [Cristianismo e cultura], *Theology*, vol. XL (março de 1940), p. 166-79.
 - S. L. Bethell e E. F. Carritt, “Christianity and Culture: Replies to Mr Lewis” [Cristianismo e cultura: Respostas ao sr. Lewis], *ib.*, Vol. XL (maio de 1940), p. 356-66.
 - C. S. Lewis, “Christianity and Culture” (uma carta), *ib.*, Vol. XL (junho de 1940), p. 475-77.
 - George Every, “In Defence of Criticism” [Em defesa da crítica], *ib.*, Vol. XLI (setembro de 1940), p. 159-65.
 - C. S. Lewis, “Peace Proposals for Brother Every and Mr Bethell” [Propostas de paz para o irmão Every e para o sr. Bethell], *ib.*, Vol. XLI (dezembro de 1940), p. 339-48.

O leitor deve notar que “Cristianismo e cultura” compõe, desde muito cedo, o *corpus* teológico de Lewis e poderia ser mais bem considerado um passo inicial em sua peregrinação espiritual — mas certamente não sua chegada. Aqui, em vez do espírito progressivamente irradiar e transformar a alma, Lewis parece imaginar uma relação entre eles em termos estritos de “um ou outro”, com alma como a “natureza” de Calvino e o espírito como

sua “graça”, e o espírito começando exatamente onde a alma acaba. Mais tarde, ele lidou muito mais profundamente com a relação entre alma e espírito em textos como o ensaio sobre “Transposição”¹² e *Os quatro amores*. Ele diz, por exemplo, em “Transposição”:

Será que não podemos [...] supor [...] que não existe nenhuma experiência do espírito tão transcendente e sobrenatural, nenhuma visão da Própria Divindade tão próxima e tão afastada de todas as imagens e emoções, que para ela não haja uma correspondência apropriada no nível sensorial? E também supor isso não seria por meio de um novo significado, mas pela irrupção incrível dessas mesmas sensações que nós temos agora com um significado, uma avaliação com outros padrões, da qual não temos aqui a menor ideia?¹³

3. “Religião: realidade ou substituto?” é reimpresso da agora extinta *World Dominion*, vol. XIX (setembro-outubro de 1941), exceto pelo quarto parágrafo, autobiográfico, e parte do nono parágrafo, que foram acrescentados alguns anos depois.
4. O ensaio “Sobre ética” é publicado aqui pela primeira vez. Como sugeri em uma nota de rodapé (p. 89), acredito que Lewis tenha escrito esse artigo antes de *A abolição do homem* (1943); se estou certo, aparece na sequência cronológica correta.
5. “*De futilitate*” é uma palestra proferida no Magdalen College, Oxford, durante a Segunda Guerra Mundial, a convite de Sir Henry Tizard (então presidente do Magdalen College). Também é publicado pela primeira vez.
6. “O veneno do subjetivismo” é reimpresso de *Religion in Life*, vol. XII (verão de 1943).
7. “O funeral de um grande mito”, publicado aqui pela primeira vez, pode parecer um intruso entre premissas teológicas. Eu o incluí aqui porque o “mito” discutido nesse ensaio parece ser, obviamente, consequência e desenvolvimento de um dos mitos comparados à Fé Cristã em “Is Theology Poetry” [A teologia é poesia?], de Lewis (*The Socratic Digest*, N.º. 3 (1945), p. 25-35.). A estreita conexão do tema com o ensaio no *Digest* me fez sentir que ele merecia um lugar aqui; é, também, relevante para a ideia de teísmo.

8. “Sobre música sacra” é reimpresso de *English Church Music*, vol. XIX (abril de 1949). Lewis não gostava de hinos, e a existência desse artigo se deve inteiramente ao convite especial de seu amigo, o Sr. Leonard Blake, que era editor de *English Church Music* na época.
9. “Historicismo” apareceu originalmente em *The Month*, vol. IV (outubro de 1950).
10. O ensaio de duas partes sobre “Os salmos” é publicado pela primeira vez. A julgar pela caligrafia (Lewis escreveu todas as suas obras à mão), corresponde aproximadamente no tempo à publicação de seu livro *Lendo os salmos* (1958). A propósito, Lewis e T. S. Eliot se encontraram pela primeira vez em 1961 no Lambeth Palace, onde trabalharam juntos com os arcebispos de Cantuária e a *York’s Commission for the Revision of the Psalter* [Comissão de York para a revisão do Saltério].
11. Apesar de duas páginas do manuscrito “A linguagem da religião” estarem perdidas, a omissão, felizmente, não afeta seriamente o argumento principal do artigo, que aparece em sua primeira impressão.
12. “Oração peticionária: um problema sem resposta”, também impresso pela primeira vez, que foi originalmente lido para a *Oxford Clerical Society* [Sociedade Clerical de Oxford] em 8 de dezembro de 1953.
13. “Teologia moderna e crítica bíblica” é o título que dei a um artigo que Lewis leu na Westcott House, Cambridge, em 11 de maio de 1959. Esta é sua primeira publicação.
14. “O olho que vê” foi publicado originalmente no periódico americano *Show*, vol. III (fevereiro de 1963) sob o título “Onward, Christian Spacemen” [Avante, astronautas cristãos]. Lewis detestava tão profundamente o título que os editores do *Show* deram a esse artigo, que me senti justificado em renomeá-lo.

Como Lewis não preparou nenhum desses ensaios para publicação, eu me atrevi a acrescentar aqui e ali uma nota de rodapé em que as referências

poderiam ser úteis e chamar a atenção para outras obras de Lewis sobre o mesmo assunto. Minhas próprias anotações estão indicadas por um asterisco¹⁴ para evitar que sejam confundidas com as de Lewis.

Meus agradecimentos vão para o major W. H. Lewis, a quem devo a honra de servir como editor de seu falecido irmão. Recebi tanta ajuda e gentileza do Sr. Owen Barfield e do Dr. e da Sra. Austin Farrer que registro gratamente minha gratidão para com eles. Também expresso minha gratidão à Srta. Jackie Gibbs, que me ajudou com a digitação. Por fim, é um prazer agradecer ao Sr. Daryl R. Williams, de minha faculdade, que corrigiu tão conscientemente as provas deste livro.

WALTER HOOPER
Faculdade de Wadham, Oxford.
São Miguel e Todos os Anjos, 1966

¹ De uma carta não publicada dirigida a Dom Bede Griffiths, O. S. B. [Ordem de São Benedito] (c. 1933).

² Graham Hough, “The Screwtape Letters” [Cartas de um diabo]. *The Times* (10 de fev. de 1966), p. 15.

³ W. W. Robson, “C. S. Lewis”. *The Cambridge Quarterly*, vol. I (verão, 1966), p. 253.

⁴ *Cartas de um diabo a seu aprendiz*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 72-73.

⁵ *O problema do sofrimento*. São Paulo: Vida, 2006, p. 134.

⁶ *Perelandra*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019, p. 154.

⁷ Do latim: “verdadeiramente escondido”. (Nota no livro citado abaixo.)

⁸ *O peso da glória*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 50-51.

⁹ Referência a Mateus 25:40.

¹⁰ Lewis travou um debate com John A. T. Robinson (1919–1983), bispo anglicano de Woolwich, por meio de artigos de jornal depois publicados em livro com o título de *The Honest to God Debate* [O debate sobre Honesto com Deus]. Robinson havia lançado o livro *Honest to God* [Honesto com Deus] em março de 1963, depois de ter publicado um resumo em um jornal. Nesse livro, ele questiona o significado de Deus, a divindade de Jesus e os eventos sobrenaturais da Bíblia. Para Lewis, Robinson representava a apostasia liberal, a quem ele dedica muitos comentários. Lewis respondeu ao livro, dando início aos artigos. Durante o período de suas respostas, Lewis escreveu *Cartas a Malcolm*.

¹¹ João 21:16 (KJV).

¹² Capítulo II de *O peso da glória*.

¹³ *O peso da glória*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 114-115.

¹⁴ As notas com dois asteriscos são de Lewis; aquelas sem nenhuma indicação são do tradutor.

CAPÍTULO 1

Cristianismo e literatura

Quando me pediram para falar a essa sociedade, fiquei inicialmente tentado a recusar, pois o assunto proposto para mim, cristianismo e literatura, não parecia admitir qualquer discussão. Eu sabia, é claro, que a história e o sentimento cristãos estavam entre as coisas sobre as quais literatura poderia ser escrita e, reciprocamente, que a literatura era uma das maneiras pelas quais o sentimento cristão podia ser expresso e a história cristã, contada; mas parecia não haver nada mais a ser dito sobre o cristianismo nessa conexão do que aquilo que se encontra em qualquer uma das cento e umas outras coisas sobre as quais os homens fizeram livros. Estamos familiarizados, sem dúvida, com a expressão “arte cristã”, pela qual as pessoas geralmente querem se referir à arte que representa cenas bíblicas ou hagiológicas e há, nesse sentido, uma boa quantidade de “literatura cristã”. Mas eu questiono se ela tem alguma qualidade literária peculiar a si mesma. As regras para escrever uma boa peça de paixão ou uma boa letra devocional são simplesmente as regras para escrever tragédia ou letras em geral: o sucesso na literatura sagrada depende das mesmas qualidades de estrutura, suspense, variedade, dicção e afins que garantem o sucesso em literatura secular. E, se ampliarmos a ideia de literatura cristã para incluir não apenas literatura sobre temas sagrados, mas tudo o que é escrito por cristãos para cristãos lerem, penso, então, que a literatura cristã só pode existir no mesmo sentido em que culinária cristã pudesse existir. Seria possível, e poderia ser edificante, escrever um livro de culinária cristã. Tal livro excluiria pratos cuja preparação envolva trabalho humano desnecessário ou sofrimento animal, e pratos excessivamente luxuosos. Ou seja, sua escolha de pratos seria cristã. Mas não poderia haver nada especificamente cristão sobre a preparação real dos pratos incluídos. Cozinhar um ovo é o mesmo processo, seja você um cristão ou um pagão. Da mesma forma, a literatura escrita por cristãos para cristãos teria de evitar mendacidade, crueldade, blasfêmia, pornografia e coisas semelhantes, e visaria à edificação tanto quanto a edificação fosse adequada ao tipo de trabalho em mãos. Mas, não importando o que se fosse fazer, teria de ser feito pelos

meios comuns a toda literatura; poderia ter sucesso ou fracassar apenas pelas mesmas excelências e os mesmos defeitos de toda literatura; e seu sucesso ou fracasso literário nunca seria o mesmo que sua obediência ou desobediência aos princípios cristãos.

Tenho falado até agora de literatura cristã *proprement dite* — isto é, de escrever aquilo que se destina a nos afetar como literatura, por seu apelo à imaginação. Mas, nas artes visuais, penso que podemos fazer uma distinção entre arte sacra, por mais sacra com respeito ao tema, e a iconografia pura — entre aquilo que, em primeira instância, tem intenção de afetar a imaginação e o apetite estético, e aquilo que se pretende meramente como ponto de partida para devoção e meditação. Se eu estivesse tratando das artes visuais, deveria ter de elaborar aqui uma distinção completa entre obra de arte e ícone, de um lado, e o brinquedo, do outro. O ícone e o brinquedo têm em comum o fato de que seu valor depende muito pouco de sua perfeição como artefatos — um trapo disforme pode dar tanto prazer quanto a boneca mais cara, e dois pauzinhos amarrados transversalmente podem despertar tanta devoção quanto a obra de Leonardo.¹ E, para tornar as coisas mais complicadas, o mesmo objeto poderia ser usado das três maneiras. Mas eu não acho que o ícone e a obra de arte possam ser tão claramente distinguidos na literatura. Questiono se a má qualidade de um hino realmente ruim pode ser tão irrelevante para a devoção quanto a má qualidade de um quadro devocional ruim. Como o hino usa palavras, sua má qualidade irá, em algum grau, consistir em pensamentos confusos ou errôneos e sentimentos indignos. Mas eu menciono essa questão difícil aqui apenas para dizer que eu não proponho tratá-la. Se existem obras literárias que tenham um valor puramente iconográfico e nenhum valor literário, elas não são aquilo de que estou falando. Na verdade, eu não poderia, pois não as conheço.

Sobre literatura cristã, então, no sentido de “trabalho visando ao valor literário e escrito por cristãos para cristãos”, vocês veem que realmente não tenho nada a dizer, e acredito que nada pode ser dito. Mas acho que tenho algo a dizer sobre o que pode ser chamado de compreensão cristã da literatura: sobre os princípios, se quiserem, da teoria e da crítica literária cristãs. Pois, enquanto eu estava pensando sobre o assunto que vocês me deram, fiz o que me pareceu uma descoberta. Não é fácil colocar isso em palavras. O mais próximo que posso

chegar é dizer que encontrei um inquietante contraste entre todo o círculo de ideias usadas na crítica moderna e certas ideias recorrentes no Novo Testamento. Deixem-me dizer de pronto que não é uma questão de contradição lógica entre conceitos claramente definidos. É muito vago para ser colocado assim. É mais uma repugnância de atmosferas, uma discordância de percepções, uma incompatibilidade de temperamentos.

Quais são as palavras-chave da crítica moderna? *Criativo*, com seu oposto *derivado*; *espontâneo*, com seu oposto *convencional*; *liberdade* contrastada com *regras*. Grandes autores são inovadores, pioneiros, exploradores; autores ruins se agrupam em escolas e seguem modelos. Ou ainda, grandes autores estão sempre “quebrando grilhões” e “rompendo laços”. Eles têm personalidade, são “eles mesmos”. Não sei com que frequência pensamos na implicação dessa linguagem em uma filosofia consistente; mas certamente temos uma imagem geral do trabalho ruim que flui da conformidade e do discipulado, e do trabalho bom irrompendo de certos centros de força explosiva — força aparentemente auto-originária — que chamamos homens de gênio.

Bem, o Novo Testamento nada tem a nos dizer sobre literatura. Sei que há alguns que gostam de pensar em nosso Senhor como poeta e citam as parábolas para apoiar seu ponto de vista. Admito francamente que crer na Encarnação é crer que todo modo de excelência humana está implícito no caráter humano histórico de Cristo: a poesia, é claro, está incluída. Mas, se tudo tivesse sido desenvolvido, as limitações de uma única vida humana teriam sido transcendidas e ele não teria sido um homem; portanto, todas as excelências, salvo as espirituais, permaneceram em graus variados implícitos. Se for alegado que a excelência poética é mais desenvolvida do que outras — digamos, a intelectual —, acho que nego a afirmação. Algumas das parábolas funcionam como símiles poéticos; mas outras funcionam como ilustrações filosóficas. Assim, o Juiz Injusto² não é emocional ou imaginariamente como Deus: ele corresponde a Deus como os termos em uma proporção correspondem entre si, porque ele é para a Viúva (em um aspecto bem específico) o que Deus é para o homem. Nessa parábola, nosso Senhor, se assim podemos expressá-lo, é muito mais como Sócrates do que como Shakespeare. E temo uma ênfase exagerada no elemento poético de suas palavras, pois acho que isso tende a obscurecer essa qualidade em seu caráter humano, que é, de fato, tão visível em sua ironia, seu

*argumenta ad homines*³ e seu uso do *a fortiori*,⁴ e daquilo que eu chamaria de perspicácia camponesa, rústica. Donne ressalta que nunca é dito que ele riu;⁵ é difícil, ao ler os Evangelhos, não crer, e tremer ao crer, que ele tenha sorrido.

Repito, o Novo Testamento nada tem a dizer sobre literatura; mas o que ele diz sobre outros assuntos é suficiente para atacar essa nota que eu acho desafinada com relação à linguagem da crítica moderna. Devo começar com algo que é impopular. O apóstolo Paulo nos diz (1Coríntios 11:3) que o homem é o “cabeça” da mulher. Podemos amenizar isso, se for nossa intenção, ao dizer que ele quis apenas indicar homem *quã* homem e mulher *quã*⁶ mulher e que uma igualdade dos sexos como cidadãos ou seres intelectuais não é, portanto, absolutamente repugnante ao pensamento dele: de fato, ele mesmo nos diz que em outro aspecto, isto é, “no Senhor”, os sexos não podem ser separados (v. 11). Mas o que me preocupa aqui é descobrir o que ele quis dizer com “cabeça”. Bem, no versículo 3, ele nos deu uma relação progressiva muito notável: que Deus está para Cristo assim como Cristo está para o homem e o homem está para a mulher, e a relação entre cada termo e o próximo é a de cabeça. O versículo 7 diz que o homem é imagem e glória de Deus, e a mulher é glória do homem. Ele não repete “imagem”, mas eu questiono se a omissão é intencional e sugiro que tenhamos uma imagem bastante paulina de toda essa série de relações de cabeça partindo de Deus para a mulher caso imaginemos cada termo como “imagem e glória” do termo precedente. Suponho que, de quem cada um é a imagem e a glória, é daquele a que glorifica copiando ou imitando. Deixe-me mais uma vez insistir que não estou tentando transformar as metáforas de Paulo em um sistema lógico. Sei bem que, qualquer que seja o quadro que ele esteja construindo, ele mesmo será o primeiro a descartá-lo quando tiver servido ao propósito desejado e adotará um quadro bem diferente quando algum novo aspecto da verdade estiver presente em sua mente. Mas quero ver claramente o tipo de quadro implícito nessa passagem — para deixar claro, no entanto, seu uso temporário ou sua aplicação parcial. Parece-me um quadro bastante claro; devemos pensar em alguma virtude divina original passando de degrau em degrau em uma escada hierárquica, e o modo como cada degrau inferior a recebe é, francamente, imitação.

O que talvez seja mais surpreendente nesse quadro é a aparente equivalência da relação homem-mulher e homem-Deus com a relação entre Cristo e Deus, ou,

na linguagem trinitária, com a relação entre a Primeira e a Segunda Pessoas da Trindade. Na condição de leigo e de um apóstata recentemente resgatado, não tenho, naturalmente, nenhuma intenção de construir um sistema teológico — ainda menos de estabelecer uma *catena*⁷ de metáforas do Novo Testamento como uma crítica ao Credo Niceno ou ao Atanasiano, documentos que aceito inteiramente. Mas é legítimo notar quais tipos de metáfora o Novo Testamento usa; mais especialmente quando o que estamos procurando não é um dogma, mas um tipo de sabor ou de atmosfera. E não há dúvida de que esse tipo de relação progressiva — A:B: :B:C — é muito amplamente usado no Novo Testamento quando A e B representam a Primeira e a Segunda Pessoas da Trindade. Assim, Paulo já nos disse anteriormente, na mesma epístola, que somos “de Cristo” e que Cristo é “de Deus” (3:23). Assim, do mesmo modo, no quarto Evangelho, o próprio Senhor compara a relação do Pai com Filho à do Filho com seu rebanho, com respeito ao conhecimento (10:15) e ao amor (15:9).

Sugiro, portanto, que esse quadro de uma ordem hierárquica na qual somos encorajados — embora, é claro, apenas a partir de certos pontos de vista e em certos aspectos — a considerar a Segunda Pessoa como um passo, ou estágio ou grau, está totalmente de acordo com o espírito do Novo Testamento. E se perguntarmos como os estágios estão conectados, a resposta sempre parece ser algo como imitação, reflexo, assimilação. Assim, em Gálatas 4:19, Cristo deve ser “formado” dentro de cada cristão — o verbo usado aqui (μορφωθῆναι) significa “dar forma, formar uma imagem de” ou mesmo “desenhar um esboço”. Em 1 Tessalonicenses (1:6), os cristãos são instruídos a imitar Paulo e o Senhor e, em outros lugares (1 Coríntios 11:1), a imitar Paulo, como ele, por sua vez, imita Cristo — dando-nos outro estágio de imitação progressiva. Mudando a metáfora, encontraremos que os cristãos devem adquirir o aroma de Cristo, *redolere Christum* (2 Coríntios 2:15); que a glória de Deus apareceu na face de Cristo como, na Criação, a luz apareceu no universo (4:6); e, finalmente, se minha leitura de uma passagem muito debatida estiver correta, que um cristão é para Cristo como um espelho é para um objeto (18:18).

Essas passagens, você notará, são todas paulinas; mas há um lugar no quarto Evangelho que vai muito além — tanto que, se não fosse uma homilia Dominical, não nos aventurariamos a pensar daquele modo. Ali (5.19) lemos que o Filho faz somente o que vê o Pai fazendo. Ele observa o Pai agindo e faz o

mesmo (ὁμοίως ποιεῖ), ou “copia”. O Pai, por causa de seu amor pelo Filho, mostra-lhe tudo o que faz. Já expliquei que não sou teólogo. Que aspecto da realidade trinitária nosso Senhor, como Deus, via enquanto falava essas palavras, não me arrisco a definir; mas acho que temos o direito, e mesmo o dever, de perceber cuidadosamente a imagem terrena pela qual ele expressou isso — ver claramente o quadro que ele coloca diante de nós. É o quadro de um menino aprendendo a fazer coisas por observar um homem no trabalho. Acho que podemos até imaginar que a memória, humanamente falando, estava na mente dele. É difícil não imaginar que ele se lembrava da infância, que ele se via como menino em uma oficina de carpintaria, um menino aprendendo a fazer coisas por observar José enquanto as fazia. Assim, a passagem não me parece conflitar com qualquer coisa que eu tenha aprendido com os credos, mas enriquece grandemente minha concepção da filiação divina.

Ora, pode ser que não haja contradição lógica absoluta entre as passagens que citei e os pressupostos da crítica moderna. Acho, porém, que há uma diferença de temperamento tão grande que um homem cuja mentalidade estivesse unida ao espírito do Novo Testamento não iria, e de fato não poderia, cair na linguagem atual que a maioria dos críticos adota. No Novo Testamento, a arte da vida em si é uma arte de imitação: podemos, crendo nisso, crer que a literatura, que deve se derivar da vida real, tem como objetivo ser “criativa”, “original” e “espontânea”. “Originalidade”, no Novo Testamento, é claramente a prerrogativa exclusiva de Deus; mesmo dentro do ser triúno de Deus, ela parece estar confinada ao Pai. O dever e a felicidade de todos os outros seres estão na posição de serem derivados, de refletir como um espelho. Nada poderia ser mais estranho ao tom da Escritura do que a linguagem daqueles que descrevem um santo como um “gênio moral” ou um “gênio espiritual”, insinuando assim que sua virtude ou espiritualidade é “criativa” ou “original”. Se tenho lido o Novo Testamento corretamente, ele não deixa espaço para “criatividade”, mesmo em um sentido modificado ou metafórico. Nosso destino parece estar completamente na direção oposta, em sermos o mínimo possível nós mesmos, em adquirir uma fragrância que não é nossa, mas que nos foi emprestada, em nos tornarmos espelhos limpos, cheios da imagem de um rosto que não é o nosso. Não estou aqui apoiando a doutrina da depravação total, e não digo que o Novo Testamento a apoie; apenas afirmo que o bem maior de uma criatura deve ser sua condição criacional — isto

é, derivativa ou reflexiva —, boa. Em outras palavras, como evidenciado por Agostinho (*A cidade de Deus* XII, cap. I),⁸ o orgulho não só precede uma queda, mas é uma queda — uma queda da atenção dada pela criatura ao que é melhor, Deus, para o que é pior, a si.

Aplicando esse princípio à literatura, em sua mais ampla generalidade, devemos obter como base de toda teoria crítica a máxima de que um autor jamais deve conceber-se como quem traz à existência beleza ou sabedoria que não existiam antes, mas simples e unicamente como alguém que tenta dar corpo, em termos de sua própria arte, a algum reflexo da Beleza e da Sabedoria eternas. Nossa crítica deveria, portanto, desde o início, agrupar-se com algumas teorias existentes de poesia contra outras. Teria afinidades com a teoria primitiva ou a homérica, na qual o poeta é o mero dependente da Musa.⁹ Teria afinidades com a doutrina platônica sobre uma Forma¹⁰ transcendente parcialmente imitável na terra; e afinidades remotas com a doutrina aristotélica da μίμησις,¹¹ a doutrina agostiniana sobre a imitação da natureza e dos antigos.¹² Seria oposta à teoria do gênio como é, talvez, geralmente entendida; e acima de tudo, seria contrária à ideia de que a literatura é autoexpressão.

Mas aqui algumas distinções devem ser feitas. Falei agora da antiga ideia de que o poeta era apenas o servo de algum deus, de Apolo ou da Musa; mas não nos esqueçamos das palavras altamente paradoxais nas quais Fêmio,¹³ de Homero, afirma sua pretensão de ser poeta

αὐτοδίδακτος δ' εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἶμας
παντοίας ἐνέφυσεν

(*Odisséia*, XXII, 347-348)

“Sou autodidata; um deus me inspirou com todos os tipos de música.” Isso soa uma contradição direta. Como ele pode ser autodidata se o deus lhe ensinou tudo o que ele sabe? Sem dúvida, porque a instrução do deus é dada interiormente, não por intermédio dos sentidos, e é, portanto, considerada como parte do Eu, a ser contrastada com esses auxílios exteriores como, digamos, o exemplo de outros poetas. E isso parece ofuscar a distinção que estou tentando estabelecer entre a imitação cristã e a “originalidade” louvada pelos críticos modernos. Fêmio obviamente reivindica ser original, no sentido de não ser discípulo de outro poeta, e ao mesmo tempo admite sua total dependência de um

mestre sobrenatural. Isso não abre espaço para “originalidade” e “criatividade” do único tipo que jamais foi reivindicado?

Se você dissesse: “O único tipo que deveria ter sido reivindicado”, eu concordaria; mas, considerando como as coisas são, penso que a distinção permanece, embora se torne mais refinada do que nosso primeiro olhar sugeria. Um cristão e um incrédulo poetas, ambos podem ser igualmente originais no sentido de que negligenciam o exemplo de seus ancestrais poéticos e recorrem a recursos peculiares para si mesmos, mas com esta diferença. O incrédulo pode ter seu próprio temperamento e sua experiência da forma como eles acontecem e pode considerá-los merecedores de comunicação simplesmente porque são fatos ou, pior ainda, porque são seus. Para o cristão, seu próprio temperamento e sua experiência, como simples fato, e meramente por serem dele, não têm valor ou importância alguma: o cristão tratará com eles, se é que tratará, apenas porque eles são o meio pelo qual, ou a posição a partir da qual, algo universalmente lucrativo apareceu para ele. Podemos imaginar dois homens sentados em diferentes partes de uma igreja ou de um teatro. Ambos, quando saem, podem nos contar suas experiências, e ambos podem usar a primeira pessoa. Mas um deles está interessado em sua poltrona somente porque era dele — “Eu estava muito desconfortável”, ele dirá. “Você não acredita no ar encanado que vem da porta naquele canto. E as pessoas! Tive de falar muito severamente com a mulher a minha frente.” O outro nos dirá o que viu de seu assento, escolhendo descrever isso porque é isso que ele sabe, e porque cada assento deve dar a melhor visão de alguma coisa. “Você sabe”, ele vai começar, “a moldura desses pilares se junta na parte de trás. Parece também que o desenho da parte de trás é mais antigo que o da frente.” Aqui temos as atitudes expressionista e cristã com relação ao eu ou ao temperamento. Assim, tanto Agostinho quanto Rousseau escreveram *Confissões*; mas, para um, seu próprio temperamento é uma espécie de absoluto (*au moins je suis autre*)¹⁴, para o outro “é estreita habitação para vos receber; dilatai-a, Senhor. Ameaça ruína, restaurai-a”.¹⁵ E Wordsworth,¹⁶ o romântico que criou um final feliz, tem um pé em ambos os mundos e, embora pratique ambos, distingue bem as duas maneiras pelas quais se pode dizer que um homem escreve sobre si mesmo. Por um lado ele diz:

[Pois] eu devo pisar em terreno sombrio, devo mergulhar
Profundamente, e ao alto ascendendo respirar em mundos

Para os quais o céu dos céus é apenas um véu.¹⁷

Por outro lado, ele anseia indulgência ao dizer:

Eu misturo¹⁸ mais matéria inferior; com a coisa
Contemplada, descreve a Mente e o Homem
Contemplando; e quem e o que ele era —
O ser transitório que olha para
Essa visão.¹⁹

Nesse sentido, então, o escritor cristão pode ser autodidata ou original. Ele pode basear sua obra no “ser transitório” que ele é, não porque ele pensa que ela é valiosa (pois sabe que nele nada de bom habita),²⁰ mas tão somente por causa da “visão” que apareceu a ela. Mas ele não preferirá fazer isso. Ele o fará se for o caso de ser aquilo que ele pode fazer melhor; mas, se seus talentos são tais que ele pode produzir uma boa obra escrevendo de uma forma estabelecida e lidando com experiências comuns a toda a sua raça, ele o fará com o mesmo prazer. Eu até acho que ele vai fazer desse modo com mais prazer. É para ele um argumento, não de força, mas de fraqueza, que ele deveria responder plenamente à visão apenas “a sua própria maneira”. E sempre, a toda ideia e a todo método, ele perguntará, não “é meu?”, mas “é bom?”.

Essa me parece a diferença mais fundamental entre o cristão e o incrédulo em seu trato com a literatura. Mas acho que há outra. O cristão não levará a literatura tão a sério quanto o pagão culto: ele se sentirá menos preocupado em sustentar um padrão puramente hedonista com respeito a, pelo menos, muitos tipos de obra. O incrédulo está sempre apto a fazer de suas experiências estéticas uma espécie de religião; ele se sente eticamente irresponsável, talvez, mas ele se fortalece para receber responsabilidades de outro tipo que parecem, para o cristão, bastante ilusórias. Ele tem de ser “criativo”; ele tem de obedecer a uma lei amoral mística chamada de consciência artística; e ele geralmente deseja manter sua superioridade diante da grande massa da humanidade que se volta para os livros por mera recreação. Mas o cristão sabe desde o início que a salvação de uma única alma é mais importante do que a produção ou a preservação de todos os épicos e tragédias do mundo; e quanto à superioridade, ele sabe que os vulgares, uma vez que incluem a maioria dos pobres, provavelmente incluem a maioria de seus superiores. Ele não tem objeção a

comédias que apenas divertem e a contos que meramente relaxam; porque ele pensa como Tomás de Aquino, que *ipsa ratio hoc habet ut quandoque rationis usus intercipiatur*.²¹ Nós podemos jogar, como podemos comer, para a glória de Deus.²² Assim, pode acontecer que os pontos de vista cristãos sobre literatura venham a afetar o mundo de modo superficial e petulante; mas o mundo não deve entender mal. Quando a obra cristã é feita sobre um assunto sério, não há gravidade nem sublimidade que ela não possa alcançar. Mas elas pertencerão ao tema. É por isso que elas serão reais e duradouras — termos poderosos com os quais a literatura, uma coisa adjetiva, está aqui unida, superando em muito as exigentes e ridículas reivindicações da literatura que tenta ser importante simplesmente como literatura. E *a posteriori* não é difícil argumentar que todos os grandiosos poemas foram feitos por homens que valorizavam algo muito mais do que a poesia — mesmo que essa outra coisa fosse apenas abater inimigos em um ataque ao rebanho de gado ou virar uma garota em uma cama. A verdadeira frivolidade, a solene vacuidade, está completamente com aqueles que fazem da literatura uma coisa autoexistente para ser valorizada por si mesma. Pater preparou-se para o prazer como se fosse um martírio.²³

Agora que vejo aonde cheguei, uma dúvida me assedia. Tudo soa de forma suspeita como coisas que eu havia dito antes, partindo de premissas muito diferentes. É da cabeça do Rei Charles? Confundi a “visão” com o mesmo “ser transitório” que, de certa forma, não é nem um pouco transitório? Pode ser isso: ou posso, afinal, estar certo. Eu preferiria estar certo se pudesse; mas, se não, se só estive mais uma vez seguindo minhas próprias pegadas, é o tipo de tragédia que, de acordo com meus próprios princípios, devo tentar desfrutar. Encontro um belo exemplo proposto no “Paraíso” (XXVIII) quando o pobre Papa Gregório, chegado ao céu, descobre que sua teoria das hierarquias,²⁴ da qual presumivelmente ele havia tomado as dores, estava completamente errada. Somos informados de como a alma redimida reagiu; “*di sè medesmo rise*”.²⁵ Foi a coisa mais engraçada que ele jamais ouviu.

¹ Cf. Lewis, “How the Few and the Many Use Pictures and Music” [Como poucos e muitos usam imagens e música] em *An Experiment in Criticism* [Um experimento em crítica] (Cambridge, 1961), p. 17-18: “O ursinho de pelúcia existe para que a criança possa dotá-lo com vida e personalidade imaginárias e entrar em uma relação quase social com ele. Isso é o que significa ‘brincar com ele’. Quanto mais essa atividade for bem-sucedida, menos a aparência real do objeto importará. Atenção demasiada ou prolongada a seu rosto imutável e inexpressivo impede o jogo. Um crucifixo existe para direcionar o pensamento e as afeições do adorador à Paixão. É melhor que não haja excelências, sutilezas ou originalidades que fixem a atenção em si mesmas. Por isso, as pessoas devotas podem, para esse fim, preferir o ícone mais cru e mais vazio. O mais vazio, o mais permeável; e elas querem, por assim dizer, passar pela imagem material e ir além”.

² Lucas 18:1-8.

³ Latim: “argumento contra o homem”. É uma falácia que ocorre ao atacar-se ou colocar-se em descrédito uma pessoa com o fito de mostrar que suas afirmações são falsas.

⁴ Latim: “com mais razão”. Argumento tipicamente jurídico, de caráter axiológico (que pondera valores) para expressar que, se alguém pode o mais, poderá, com mais razão, o menos.

⁵ John Donne (1572–1631), poeta inglês e clérigo da Igreja da Inglaterra, figura de destaque entre os poetas metafísicos. De acordo com a coletânea *The Sermons of John Donne* [Os sermões de John Donne]. Londres: Potter & Simpson, 10 vols., 1953–1962, Donne teria feito referência a isso, entre outras ocasiões, ao pregar, na Quaresma de 1620, sobre 1Timóteo 3:16.

⁶ Latim: “no papel de, na função de, no caráter de, na qualidade de”.

⁷ Latim: “cadeia, série”. Tecnicamente, refere-se também a uma série conectada de comentários sobre a Bíblia escritos pelos primeiros teólogos cristãos.

⁸ *A cidade de Deus*. “Natureza única tanto dos anjos bons como dos maus” (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. v. 2, p. 1079-1081).

⁹ No próêmio de suas duas obras mais conhecidas, *Odisseia e Ilíada*, Homero refere-se à Musa, a quem o guerreiro, no primeiro caso, e o herói, no segundo, dirigem-se. As Musas eram, segundo a mitologia, filhas da deusa Mnemosine [Memória]. Desse modo, o poeta atribuía uma origem divina a sua obra.

¹⁰ Platão criou a Teoria das Formas (ou das Ideias), segundo a qual as formas abstratas, não materiais, têm o tipo mais elevado e fundamental de realidade, sendo substanciais e imutáveis, mesmo não tendo existência física.

¹¹ Grego: “mimese” ou “mímesis”. Significa “imitação”. Para Aristóteles, a poesia, épica ou trágica, possui a característica da mímesis, ou seja, de imitar a própria natureza e recriar alguns de seus aspectos. Segundo ele, “o poeta conta, em sua obra, não o que aconteceu e sim as coisas que poderiam vir a acontecer, e que sejam possíveis tanto na perspectiva de verossimilhança como da necessidade” (*Poética*. São Paulo: Nova Cultural, 2000 [Col. Os pensadores], p. 47).

¹² Para Agostinho, o Filho reproduzia perfeitamente o Pai: “A Imagem, ao reproduzir perfeitamente o objeto de que é imagem, identifica-se com ele e não o contrário. Na Imagem [...] há perfeita concordância, inigualável semelhança, nada havendo de diferente ou qualquer desigualdade, mas correspondência total Àquele de quem é Imagem” (*A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 229). E ele considerava que aquilo que havia em cada criatura era uma cópia ou reflexo dessa semelhança perfeita, fonte de todas as igualdades e belezas do universo.

¹³ Bardo que, em ambas as obras de Homero, cantava poesias líricas, exaltando heróis e deuses, nos banquetes que Ulisses oferecia em seu palácio em Ítaca.

- ¹⁴ Francês: “pelo menos, eu sou diferente”. Rousseau, *Confissões*, Livro I. (Rio de Janeiro: Tecnoprint, s/d. P. 13).
- ¹⁵ Agostinho. *Confissões* (São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 40-41).
- ¹⁶ William Wordsworth (1770–1850), o maior poeta romântico inglês.
- ¹⁷ The Recluse [O recluso], Parte I, Livro I 11.772–74, do Appendix A em *The Poetical Works of William Wordsworth* [As obras poéticas de William Wordsworth], vol. V, ed. E. de Selincourt e Helen Darbishire (Oxford, 1949).
- ¹⁸ “Misturo” [mix], eu penso, é um erro de transcrição de “combinar” [blend], usada por Wordsworth, como encontrado na edição de Selincourt e Darbishire.
- ¹⁹ Op. cit., 11. 829–34.
- ²⁰ Referência a Romanos 7:18.
- ²¹ Latim: “a própria razão tem como próprio que o seu uso seja interrompido de vez em quando”. Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, Volume III, questão 34, artigo 1. Ed. Joaquim Pereira. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 418. (N. T.)
- ²² Referência a 1Coríntios 10:31.
- ²³ Walter Horatio Pater (1839–1894), ensaísta e crítico literário inglês, proponente da “arte pela arte”, princípio segundo o qual a arte não tem qualquer finalidade útil. Lewis parece se referir a *Marius the Epicurean* [Mário, o epicureu], de Pater, a que ele chamou de “ensaio vagamente narrativo”, conforme carta que escreveu ao amigo Arthur Greeves em 10 de janeiro de 1932.
- ²⁴ Gregório VII, que iniciou o papado em 1073, defendia que o papa era superior a quaisquer senhores de terras e príncipes e que, por isso, poderia remover os que lhe fossem contrários. Seu livro *Ditados do papa* (1075) apresentava o detentor da posição papal como figura absoluta.
- ²⁵ Italiano: “de si mesmo riu-se”. “Não quis Gregório como norma tê-lo; *Neste céu quando entrou, porém, se ria* Do erro, em que estivera, ao percebê-lo.” Dante Alighieri, *A divina comédia* – Paraíso, canto XXX, 133-135. Em domínio público.

CAPÍTULO 2

Cristianismo e cultura

“Se a vida celestial não cresceu em você, ela importa menos do que aquilo que você escolheu em lugar dela ou menos que a razão de você ter escolhido isso.”

(William Law)

Em tenra idade, vim a acreditar que a vida da cultura (isto é, da atividade intelectual e estética) era muito boa por si mesma, ou mesmo que era bom para o homem. Depois de minha conversão, que ocorreu quando eu tinha meus vinte e poucos anos, continuei a manter essa crença sem perguntar conscientemente como ela poderia ser conciliada com minha nova crença de que o fim da vida humana era a salvação em Cristo e a glorificação de Deus. Fui despertado desse estado mental confuso ao perceber que os amigos da cultura pareciam, a mim, estar exagerando. Em minha reação contra o que parecia exagerado, fui levado ao outro extremo e comecei, em minha mente, a menosprezar as afirmações da cultura. Assim que fiz isso, fui confrontado com a pergunta: “Se é algo de tão pouco valor, como você justifica gastar tanto de sua vida nela?”

A atual estima excessiva da cultura pelas pessoas cultas começou, penso eu, com Matthew Arnold — isso se eu estiver certo em supor que ele popularizou o uso da palavra inglesa *spiritual* no sentido da palavra alemã *geistlich*.¹ Isso era nada menos que a identificação de níveis de vida até então geralmente distinguidos. Depois de Arnold, veio a moda de Croce,² em cuja filosofia as atividades estéticas e lógicas se tornaram formas autônomas do “espírito” coordenadas com a ética. Seguiu-se a poética do Dr. I. A. Richards.³ Esse grande crítico ateu encontrou no bom gosto poético os meios de obter ajustes psicológicos que melhoraram o poder de um homem de viver efetiva e satisfatoriamente em todos os aspectos, enquanto o mau gosto resultou em uma perda correspondente. Como essa teoria do valor era puramente psicológica, isso dava à poesia uma espécie de função soteriológica; ela tinha as chaves do único céu em que o Dr. Richards acreditava. Seu trabalho (que respeito profundamente) foi continuado, embora nem sempre com a orientação que ele aceitasse, pelos editores de *Scrutiny*,⁴ que acreditam em “uma relação necessária

entre a qualidade da resposta do indivíduo à arte e a aptidão geral dele para a vida humana”. Por fim, como seria de esperar, um entendimento um tanto semelhante foi expresso por um escritor cristão: de fato, pelo Irmão Every⁵ em *Theology*,⁶ de março de 1939. Em um artigo intitulado “The Necessity of *Scrutiny*” [A necessidade de *Scrutiny*], o Irmão Every perguntou o que os admiradores do Sr. Eliot⁷ pensavam de uma igreja em que aqueles que pareciam estar teologicamente equipados preferiam Housman, o Sr. Charles Morgan e Miss Sayers⁸ a Lawrence, Joyce e o Sr. E. M. Forster;⁹ ele falava (eu penso com simpatia) do “sensível indivíduo questionador” que está intrigado em encontrar os mesmos julgamentos feitos pelos cristãos como por “outras pessoas convencionais”; e ele falou de “testar” os estudantes de teologia no que diz respeito ao poder deles de avaliar um novo texto sobre um assunto secular.

Assim que li isso, vi-me em enormes dificuldades. Eu não tinha certeza se entendia — ainda não tenho certeza se entendi — a posição do Irmão Every. Mas senti que alguns leitores poderiam facilmente ter a noção de que “sensibilidade” ou bom gosto estavam entre as *marcas* da verdadeira igreja, ou que pessoas grosseiras, pouco imaginativas tinham menos probabilidade de serem salvas do que pessoas refinadas e poéticas. No calor do momento, corri para o extremo oposto. Senti, com algum orgulho espiritual, que eu tinha sido salvo no momento exato de ser “sensível”. O “sentimentalismo e a baixa qualidade” de muitos cânticos cristãos tinham sido um ponto forte em minha própria resistência à conversão. Agora eu me sentia quase agradecido pelos hinos ruins.¹⁰ Foi bom que tivéssemos de deixar nosso precioso refinamento à porta da igreja; é bom que sejamos curados desde o princípio de nossa inveterada confusão entre *psique* e *pneuma*, natureza e supernatureza.

Um homem nunca é tão orgulhoso como quando aparenta uma atitude humilde. O Irmão Every não suspeitará que eu ainda esteja na condição que descrevo, nem de atribuir a ele as crenças absurdas que acabei de sugerir. Mas resta, não obstante, um problema real que seu artigo me impôs em sua forma mais aguda. Ninguém, presumivelmente, está de fato sustentando que um bom gosto nas artes é uma condição para a salvação. No entanto, a glória de Deus e, como nosso único meio de glorificá-lo, a salvação das almas humanas são o verdadeiro objetivo da vida. Qual é, então, o valor da cultura? Isso não é,

evidentemente, nenhuma questão nova; mas, como uma questão viva, era nova para mim.

Naturalmente, eu me voltei de imediato para o Novo Testamento, onde encontrei, em primeiro lugar, uma exigência de que tudo o que é mais valorizado no nível natural deve ser considerado, por assim dizer, meramente sofrimento, e ser abandonado sem misericórdia no momento em que entra em conflito com o serviço a Deus. Os órgãos dos sentidos (Mateus 5:29) e da virilidade (19:12) podem ter de ser sacrificados. Assim, entendi que o mínimo que essas palavras poderiam significar era que, pelos padrões naturais, uma vida aleijada e frustrada não apenas não era um obstáculo para a salvação, mas poderia facilmente ser uma de suas condições. O texto sobre odiar pai e mãe (Lucas 14:26, ARA [aborrecer]) e o aparente desdém de nosso Senhor, até mesmo em seu relacionamento natural com a virgem Maria (Mateus 12:48), foram ainda mais desencorajadores. Assumi como certo que qualquer um em seu pleno juízo consideraria melhor ser um bom filho do que um bom crítico, e que qualquer coisa que se dissesse sobre afeição natural implicava *a fortiori*¹¹ sobre a cultura. O pior de todos foi Filipenses 3:8, em que algo obviamente mais relevante para a vida espiritual do que a cultura pode ser — conformidade “irrepreensível” à Lei Judaica — foi descrito como “esterco”.

Em segundo lugar, encontrei várias advertências enfáticas contra todo tipo de superioridade. A nós foi dito para nos tornarmos como crianças (Mateus 18:3), para não sermos chamados de “rabis” (23:8), para temer a reputação (Lucas 6:26). Fomos lembrados que poucos dos σοφοὶ κατὰ σάρκα¹² — o que, suponho, significa precisamente a *intelligentsia*¹³ — são chamados (1Coríntios 1:26); que um homem deve se tornar um “louco” de acordo com os padrões desta era antes de poder alcançar a verdadeira sabedoria (3:18).

Contra tudo isso eu encontrei algumas passagens que poderiam ser interpretadas em um sentido mais favorável à cultura. Argumentei que o aprendizado secular poderia ser personificado nos magos; que os talentos da parábola poderiam incluir “talentos” no sentido moderno da palavra; que o milagre em Caná da Galileia, santificando um prazer inocente, sensual,¹⁴ poderia ser usado para santificar pelo menos um uso recreativo da cultura — mero “entretenimento”; e que o prazer estético da natureza era certamente santificado pelo louvor aos lírios feito por nosso Senhor.¹⁵ Pelo menos algum uso da ciência

estava implícito na exigência de Paulo de que devemos perceber o Invisível por meio do visível (Romanos 1:20). Mas eu tinha muitas dúvidas se sua exortação “Deixem de pensar como crianças” (1Coríntios 14:20) e seu orgulho de “sabedoria” entre os instruídos¹⁶ fossem referência a alguma coisa que devêssemos reconhecer como cultura secular.

No geral, o Novo Testamento parecia, se não hostil, inconfundivelmente frio com relação à cultura. Acho que ainda podemos acreditar que a cultura é inocente depois de termos lido o Novo Testamento; eu não consigo ver que sejamos encorajados a pensar que ela é importante.

Ela pode ser importante, no entanto, já que Hooker finalmente respondeu à afirmação de que as Escrituras devem conter tudo o que é importante ou até mesmo tudo o que é necessário.¹⁷ Lembrando isso, continuei minhas pesquisas. Se minha seleção de autoridades parece arbitrária, isso não se deve a um preconceito, mas a minha ignorância. Usei autores que eu conhecia.

Dos grandes pagãos, Aristóteles está do nosso lado. Platão não tolerará nenhuma cultura que não conduza direta ou indiretamente à visão intelectual do bem ou à eficiência militar da comunidade. Joyce e D. H. Lawrence teriam se saído mal na República. O Buda era, creio eu, anticultural, mas especialmente aqui eu falo sob a possibilidade de ser corrigido.

Agostinho considerava a educação liberal que ele recebera em sua infância como uma *dementia*, e se perguntou por que ela deveria ser considerada *honestior et uberior* do que a realmente útil educação “primária” que a precedeu (*Confissões*. I, 13).¹⁸ Ele é extremamente desconfiado de seu próprio deleite na música sacra (*Ibid.*, X, 33). Tragédia (que para o Dr. Richards é “um ótimo exercício do espírito”)¹⁹ é para Agostinho uma espécie de ferida. O espectador sofre; no entanto, ama seu sofrimento, e isso é uma *insania miserabilis [...] quid autem mirum, cum infelix pecus aberrans a grege tuo et impatiens custodiae tuae turpi scabie foedarer?* (*Ibid.*, III, 2).²⁰

Jerônimo, alegorizando a parábola do Filho Pródigo, sugere que as vagens de alfarrobeira com as quais ele desejava encher a barriga podem significar *cibus daemonum [...] carmina poetarum, saecularis sapientia, rhetoricorum pompa verborum* (Epístola XXI, 4).²¹

Ninguém deve responder que os Pais²² estavam falando de literatura politeísta numa época em que o politeísmo ainda era um perigo. O esquema de

valores pressuposto na literatura mais imaginativa não se tornou muito mais cristão desde a época de Jerônimo. Em *Hamlet* vemos tudo questionado, *exceto* o dever da vingança. Em todas as obras de Shakespeare, a concepção do bem realmente em operação — não importando o que os personagens possam dizer — parece ser puramente mundana. No romance medieval, honra e amor sexual são os valores verdadeiros; na ficção do século 19, amor sexual e prosperidade material. Na poesia romântica, ou o deleite com a natureza (que vai do misticismo panteísta de um extremo da escala à mera sensualidade inocente do outro) ou a indulgência de um *Sehnsucht*²³ despertado pelo passado, o distante e o imaginado, mas não acreditado, sobrenatural. Na literatura moderna, a vida dos instintos liberados. Há exceções, é claro: mas estudar essas exceções não seria estudar a literatura como tal e como um todo. “Todas as literaturas”, como Newman disse,²⁴

são uma; são as vozes do homem natural [...] se a literatura deve ser um estudo da natureza humana, você não pode ter uma literatura cristã. É uma contradição em termos empreender uma literatura sem pecado do homem pecador.

E eu não posso duvidar de que os valores subcristãos ou anticristãos implícitos na maioria das literaturas realmente infectaram muitos leitores. Poucos dias atrás, eu estava observando em alguns artigos acadêmicos os resultados dessa infecção na crença de que os crimes de personagens shakespearianos, tais como Cleópatra e Macbeth, eram de alguma forma compensados por uma qualidade descrita como a “grandeza” deles. Naquela mesma manhã, li em um crítico a observação de que, se os amantes iníquos de *White Devil*, de Webster,²⁵ tivessem se arrependido, dificilmente os perdoaríamos. E muitas pessoas certamente tiram da frase de Keats²⁶ sobre a capacidade negativa ou “amor do bem e do mal” (se a leitura que lhe atribui tais palavras sem sentido é correta), uma estranha doutrina de que a experiência *simpliciter*²⁷ é boa. Não digo que a leitura simpática da literatura deva produzir esses resultados, mas que pode e geralmente o faz. Se quisermos responder ao ataque dos Pais à literatura pagã, não devemos fundamentar nossa resposta na crença de que a literatura como um todo se tornou, em qualquer sentido importante, mais cristã desde seus dias.

Em Tomás de Aquino, nada encontrei diretamente relacionado a meu problema; mas sou um tomista muito pobre, e ficarei grato pela correção nesse ponto.

Considero que Thomas à Kempis²⁸ definitivamente representa o lado anticultural.

Na *Theologia Germanica*²⁹ (cap. XX), descobri que a recusa da natureza da vida de Cristo “acontece principalmente onde há altos dons naturais da razão, pois isso se elevou em sua própria luz e por seu próprio poder, até que, por fim, veio a se considerar a verdadeira Luz Eterna”. Mas em um capítulo posterior (XLII), encontrei o mal da falsa luz identificado com sua tendência de amar o conhecimento e o discernimento mais do que o objeto conhecido e discernido. Isso parecia apontar para a possibilidade de um conhecimento que evitasse esse erro.

O efeito cumulativo de tudo isso foi muito desencorajador para a cultura. Por outro lado — talvez apenas pela distribuição accidental de minha ignorância —, achei muito menos.

Encontrei o famoso ditado, atribuído a Gregório,³⁰ de que nosso uso da cultura secular era comparável à ação dos israelitas em terem de ir aos filisteus para afiar suas foices.³¹ Isso me parece um argumento bastante satisfatório e muito relevante para as condições modernas. Se quisermos converter nossos vizinhos incrédulos, devemos entender sua cultura. Nós devemos “vencê-los em seu próprio jogo”. Mas é claro que, embora isso justificasse a cultura cristã (pelo menos para alguns cristãos cuja vocação está nessa direção) no momento, ela ficaria muito aquém das vindicações feitas pela cultura em nossa tradição moderna. Na visão gregoriana, a cultura é uma arma; e uma arma é essencialmente algo que deixamos de lado assim que pudermos fazê-lo com segurança.

Em Milton, encontrei um aliado inquietante. Sua *Areopagítica*³² me incomodou assim como o fez aquele artigo do Irmão Every. Ele parecia fazer muito pouco-caso das dificuldades; e sua gloriosa defesa da liberdade para explorar todo o bem e o mal parecia, por fim, baseada em uma preocupação aristocrática com grandes almas e uma desdenhosa indiferença à massa da humanidade que, suponho, nenhum cristão pode tolerar.

Finalmente, cheguei àquele livro de Newman anteriormente citado: as palestras sobre *University Education*. Finalmente encontrei um autor que parecia estar ciente dos dois lados da questão; pois ninguém nunca insistiu tão eloquentemente quanto Newman na beleza da cultura por si mesma, e ninguém nunca resistiu tão severamente à tentação de confundi-la com coisas espirituais. O cultivo do intelecto, segundo ele, é “para este mundo”;³³ entre isso e “religião genuína” há uma “diferença radical”;³⁴ esse cultivo faz “não o cristão [...] mas o cavalheiro”, e parece virtude “apenas à distância”;³⁵ ele “não permitirá nem por um instante” que isso torne os homens melhores.³⁶ De fato, os “pastores da igreja” podem receber a cultura porque ela proporciona uma distração inocente naqueles momentos de relaxamento espiritual que, se não existissem, muito provavelmente levariam ao pecado; e, desse modo, tal relaxamento muitas vezes “afasta a mente das coisas que a prejudicarão para os assuntos dignos de um ser racional”. Mas, mesmo assim, “não o eleva acima da natureza, nem têm qualquer tendência de nos fazer agradáveis ao nosso Criador”.³⁷ Em alguns casos, o valor cultural e espiritual de uma atividade pode até estar em razão inversa. A teologia, quando deixa de fazer parte do conhecimento liberal e é perseguida por fins puramente pastorais, ganha em “mérito”, mas perde em liberalidade, “assim como um rosto desgastado por lágrimas e jejum perde sua beleza”.³⁸ Por outro lado, Newman está certo de que o conhecimento liberal é um fim em si mesmo; todo o quarto Discurso é dedicado a esse tema. A solução dessa aparente antinomia está em sua doutrina de que tudo, incluindo, é claro, o intelecto, “tem sua própria perfeição. Coisas animadas, inanimadas, visíveis, invisíveis, todas são boas em sua espécie e têm o *melhor* de si mesmas, o que é um objeto de busca”.³⁹ Aperfeiçoar a mente é “um objetivo tão inteligível quanto o cultivo da virtude, embora, ao mesmo tempo, seja absolutamente distinto dele”.⁴⁰

Seja por eu ser um teólogo muito pobre para entender a doutrina implícita da graça e da natureza, ou por algum outro motivo, não consegui chegar a uma conclusão sobre Newman. Posso bem entender que existe um tipo de bondade que não é moral; como um sapo saudável e bem desenvolvido é “melhor” ou “mais perfeito” do que um sapo de três pernas, ou um arcanjo é “melhor” do que um anjo. Nesse sentido, um homem inteligente é “melhor” do que um homem estúpido, ou qualquer homem é melhor do que qualquer chimpanzé. O problema surge quando começamos a perguntar quanto de nosso tempo e de nossa energia

Deus quer que gastemos para nos tornarmos “melhores” ou “mais perfeitos” nesse sentido. Se Newman está certo em dizer que a cultura *não* tem a tendência de “nos fazer agradáveis ao nosso Criador”, então, a resposta parece ser: “Nada”. E esse é um ponto de vista defensável: como se Deus dissesse: “O seu grau *natural* de perfeição, seu lugar na cadeia do ser, é minha ocupação. Você continua com o que eu deixei explicitamente como sua tarefa: retidão”. Mas se Newman pensasse assim, ele não teria, eu suponho, escrito o discurso sobre “Conhecimento liberal é seu próprio fim”. Por outro lado, seria possível sustentar (talvez em geral se sustente) que um dos deveres morais de uma criatura racional era atingir a mais elevada perfeição não moral possível. Mas, se assim fosse, então: (*a*) O aperfeiçoamento da mente não seria “absolutamente distinto” da virtude, mas parte do conteúdo da virtude; e (*b*) Seria muito estranho que as Escrituras e a tradição da Igreja tenham pouco ou nada a dizer sobre esse dever. Receio que Newman tenha deixado o problema no mesmo lugar em que o encontrou. Ele clarificou nosso entendimento, explicando que a cultura nos dá uma “perfeição” não moral. Mas, com respeito ao problema real — o de relacionar esses valores não morais com o dever ou o interesse de criaturas que estão a cada minuto avançando ou para o céu ou para o inferno —, ele parece ajudar pouco. “Sensibilidade” pode ser uma perfeição: Mas se, ao me tornar sensível, eu nem agrade a Deus nem salve minha alma, por que eu deveria me tornar sensível? De fato, o que exatamente significa uma “perfeição” compatível com a perda total do fim para o qual fui criado?

Minhas pesquisas me deixaram com a impressão de que não haveria nenhum debate sobre restaurar à cultura o tipo de *status* que eu lhe havia dado antes de minha conversão. Se qualquer processo favorável à cultura deveria ser construído, teria de ser de um tipo muito mais modesto; e toda a tradição de infidelidade educada, de Arnold ao *Scrutiny*, pareceu-me apenas uma fase daquela rebelião geral contra Deus que começou no século 18. Nesse estado de espírito, comecei a construir.

1. Começo no nível mais baixo e menos ambicioso. Meu próprio trabalho profissional, embora condicionado por gostos e talentos, é imediatamente motivado pela necessidade de ganhar a vida. E, ao ganhar a vida, fiquei aliviado ao notar que o cristianismo, apesar de seus elementos revolucionários e

apocalípticos, pode ser deliciosamente monótono. João Batista não proferiu palestras aos coletores de impostos e aos soldados sobre a necessidade imediata de virar de cabeça para baixo o sistema econômico e militar do mundo antigo; ele lhes disse que obedecessem à lei moral — como presumivelmente aprenderam com mães e babás — e os mandou de volta para seus empregos.⁴¹ Paulo aconselhou os tessalonicenses a cuidarem dos próprios negócios (1 Tessalonicenses 4:11) e a não se tornarem intrometidos (2 Tessalonicenses 3:11). A necessidade de dinheiro é, portanto, um *simpliciter* inocente, embora de modo algum esplêndido, motivo para qualquer ocupação. Os efésios foram avisados para trabalhar profissionalmente em algo que fosse “útil”, ou bom (Efésios 4:28). Eu supunha que “bom” aqui não significasse muito mais do que “inofensivo”, e eu estava certo de que isso não implicava nada muito elevado. Desde que, então, houvesse uma demanda por cultura, e que a cultura não fosse realmente deletéria, concluí que eu estava justificado em ganhar a vida suprindo essa demanda — e que todos os outros que têm posições semelhantes à minha (membros seniores de Oxford, diretores de escola, autores profissionais, críticos, resenhistas) estavam igualmente justificados; especialmente se, como eu, eles tivessem pouco ou nenhum talento para qualquer outra carreira — se a “vocação” deles para uma profissão cultural consistisse no fato bruto de não estarem aptos para qualquer outra coisa.

2. Mas a cultura é mesmo inofensiva? Certamente ela ser prejudicial, e muitas vezes é. Se um cristão se encontrasse na posição de inaugurar uma nova sociedade *in vacuo*, ele poderia decidir não introduzir algo cujo abuso fosse muito fácil e cuja utilização não fosse necessária de algum modo. Mas essa não é a nossa posição. O abuso da cultura já está presente, e continuará, quer os cristãos deixem de ser cultos, quer não. Portanto, é provavelmente melhor que as fileiras dos “vendedores de cultura” incluam alguns cristãos — como um antídoto. Pode até ser o dever de alguns cristãos serem vendedores de cultura. Não que eu tenha dito qualquer coisa a fim de mostrar que mesmo o uso lícito da cultura permanece altamente valorizado. O uso lícito pode não ser mais do que prazer inocente; mas, se o abuso é comum, a tarefa de resistir a esse abuso pode ser não apenas lícita, mas obrigatória. Assim, pode-se dizer que pessoas em

minha posição estão “fazendo algo de bom” em um sentido mais forte do que o alcançado no último parágrafo.

A fim de evitar mal-entendidos, devo acrescentar que quando falo de “resistir ao abuso da cultura” não quero dizer que um cristão deva pegar dinheiro para suprir uma coisa (cultura) e usar a oportunidade assim obtida para suprir uma coisa bem diferente (homilética e apologética). Isso é roubo. A mera presença de cristãos nas fileiras dos vendedores de cultura inevitavelmente fornecerá um antídoto.

Pode ser visto que eu aqui alcancei algo muito parecido com o ponto de vista gregoriano da cultura como uma arma. Posso agora dar um passo adiante e encontrar alguma bondade intrínseca na cultura por si mesma?

3. Quando pergunto o que a cultura me fez pessoalmente, a resposta mais óbvia é que ela me deu uma enorme quantidade de prazer. Não tenho a menor dúvida de que o prazer é, em si mesmo, um bem, e a dor, em si mesma, um mal; se assim não fosse, então, toda a tradição cristã sobre céu e inferno bem como a paixão de nosso Senhor parecerão não ter sentido. O prazer, então, é um bem; um prazer “pecaminoso” significa um bem oferecido, e aceito, em condições que envolvem uma violação da lei moral. Os prazeres da cultura não estão intrinsecamente ligados a tais condições — embora, é claro, possam muito facilmente ser apreciados a ponto de envolvê-los. Muitas vezes, como Newman viu, eles são uma excelente distração dos prazeres culposos. Podemos, portanto, desfrutar deles mesmos e, licitamente, até mesmo caridosamente, ensinar os outros a desfrutá-los.

Esse ponto de vista nos dá algum conforto, embora esteja muito longe de satisfazer os editores de *Scrutiny*. Deveríamos, na verdade, estar justificados por propagar o bom gosto com base no fato de que o prazer culto nas artes é mais variado, intenso e duradouro do que o prazer vulgar ou “popular”.⁴² Mas não devemos considerá-lo meritório. De fato, por mais que devamos diferir de Bentham sobre o valor em geral, deveríamos ter de ser benthamitas na questão entre alfinete e poesia.⁴³

4. Observamos acima que os valores assumidos na literatura raramente eram os do cristianismo. Alguns dos principais valores realmente implícitos na literatura

européia foram descritos como (a) honra, (b) amor sexual, (c) prosperidade material, (d) contemplação panteísta da natureza, (e) *Sehnsucht* despertado pelo passado, pelo remoto ou pelo (imaginado) sobrenatural, (f) liberação de impulsos. Esses foram chamados “subcristãos”. Esse é um termo de desaprovação, se os estamos comparando com os valores cristãos: mas se considerarmos que subcristão significa “imediatamente subcristão” (ou seja, o mais alto nível de valor meramente natural situado imediatamente abaixo do nível mais baixo de valor espiritual), pode ser um termo de aprovação relativa. Alguns dos seis valores que enumerei podem ser subcristãos nesse sentido (relativamente) bom. De (c) e (f) não posso fazer defesa; sempre que são aceitos pelo leitor com algo mais do que uma “suspensão voluntária de descrença”,⁴⁴ eles o farão pior. Mas os outros quatro são todos de dois gumes. Posso simbolizar o que penso sobre todos eles pelo aforismo: “Qualquer caminho de Jerusalém também deve ser um caminho para Jerusalém”. Portanto:

- a. Para o cristão aperfeiçoado, o ideal de honra é simplesmente uma tentação. Sua coragem tem uma raiz melhor e, sendo aprendida no Getsêmani, pode não lhe trazer honra. Mas, para o homem que vem de baixo, o ideal de cavalaria pode revelar-se o tutor⁴⁵ do ideal de martírio. Galahad é o *filho* de Launcelot.⁴⁶
- b. A estrada descrita por Dante e Patmore⁴⁷ é perigosa. Mas o mero animalismo, ainda que disfarçado de “honestidade”, “franqueza” ou coisa parecida, não é perigoso, mas fatal. E nem todos são qualificados para ser, mesmo no sentimento, eunucos por causa do Reino.⁴⁸ Para algumas almas, o amor romântico também revelou-se um tutor.⁴⁹
- c. Há uma transição fácil do teísmo para o panteísmo; mas há também uma transição abençoada na outra direção. Acredito que para algumas almas, inclusive a minha, a contemplação wordsworthiana pode ser a primeira e mais inferior forma de reconhecimento de que há algo fora de nós que exige reverência.⁵⁰ Para um cristão, seria muito ruim retornar aos erros panteístas sobre a natureza desse algo. Porém, mais uma vez, para “o homem vindo de baixo”, a experiência wordsworthiana é um avanço. Mesmo que não vá mais

longe, ele escapou da pior arrogância do materialismo; se ele continuar, será convertido.

- d. Os perigos do romântico *Sehnsucht* são muito grandes. O erotismo e até o ocultismo estão à espera dele. Sobre esse assunto, só posso dar minha própria experiência, pelo que ela possa valer. No início da conversão, suponho que pensemos principalmente em nossos recentes pecados; mas, à medida que avançamos, mais e mais do terrível passado é escrutinado. Nesse processo, não (ou ainda não) cheguei a um ponto em que eu possa sinceramente me arrepender de minhas primeiras experiências do romântico *Sehnsucht*. Está claro que foram ocasiões das quais tenho muito a me arrepender; mas ainda não posso deixar de pensar que isso foi meu abuso delas, e que as experiências em si continham, desde o início, um elemento totalmente bom. Sem elas, minha conversão teria sido mais difícil.⁵¹

Concentrei-me principalmente em certos tipos de literatura, não porque os considere os únicos elementos da cultura que têm esse valor como mestres, mas porque os conheço melhor; e sobre literatura mais do que de arte e conhecimento pela mesma razão. Meu argumento geral pode ser expresso em termos richardianos⁵² — que a cultura é um depósito dos melhores valores (subcristãos), e que são, em si, valores da alma, não do espírito. Mas Deus criou a alma. Pode-se esperar, portanto, que os valores nela encontrados contenham alguma reflexão ou um prenúncio dos valores espirituais. Eles não salvarão homem algum. Eles se assemelham à vida regenerada apenas como a afeição se assemelha à caridade, ou a honra se assemelha à virtude, ou a Lua, ao Sol. Mas, apesar de “como” não ser “o mesmo”, é melhor do que ser “o contrário”. A imitação pode se passar pela instauração. Para alguns, é um bom começo. Para outros, não é; a cultura não é o caminho de todos para Jerusalém, e, para alguns, é o caminho para sair.

Há outro modo pelo qual a cultura pode predispor à conversão. A dificuldade de converter um homem sem instrução nos dias de hoje está em sua complacência. A ciência popularizada, as convenções ou “inconvenções” de seu círculo imediato, programas partidários etc., encerram-no em um minúsculo universo sem janelas, que ele confunde com o único universo possível. Não há

horizontes distantes, não há mistérios. Ele acha que tudo já foi resolvido. Uma pessoa culta, por outro lado, é quase obrigada a ter consciência de que a realidade é muito estranha e que a verdade última, seja ela qual for, *deve* ter as características da estranheza — *deve* ser algo que pareça remoto e fantástico para os incultos. Assim, alguns obstáculos à fé já foram removidos.

Com base nisso, concluo que a cultura tem um papel distinto a desempenhar no trazer certas almas para Cristo. Nem todas as almas — há um caminho mais curto, e mais seguro, que sempre foi seguido por milhares de naturezas afetivas simples que começam, onde esperamos que terminem, com devoção à pessoa de Cristo.

A cultura tem algum papel a desempenhar na vida dos convertidos? Creio que sim, e de duas maneiras. (a) Se todos os valores culturais no caminho até o cristianismo eram prenúncios turvos e cópias da verdade, ainda podemos reconhecê-los como tais. E, uma vez que devemos descansar e brincar, onde podemos fazer isso melhor do que aqui — nos subúrbios de Jerusalém? É lícito descansar nossos olhos ao luar — especialmente agora que sabemos sua origem, que é apenas luz do sol em segunda mão. (b) Se a vida puramente contemplativa é, ou não, desejável para qualquer um, certamente ela não é a vocação de todos. A maioria dos homens deve glorificar a Deus por fazer para sua glória algo que não é *per se* um ato de glorificação, mas que se torna um ao ser oferecido. Se, como agora espero, as atividades culturais são inocentes e até mesmo úteis, então, elas também (como a varredura da sala no poema de Herbert)⁵³ podem ser feitas para o Senhor. O trabalho de uma faxineira e a obra de um poeta se tornam espirituais da mesma maneira e sob as mesmas condições. Não deve haver retorno ao ponto de vista arnaldiano ou richardiano. Vamos parar de nos dar apoio aéreo.

Se for argumentado que a “sensibilidade” que o Irmão Every deseja é algo diferente daquilo que tenho chamado de “cultura” ou “bom gosto”, devo responder que escolhi essas palavras como os termos mais gerais para algo que é concebido de modo diferente em cada época — “juízo”, “correção”, “imaginação” e (agora) “sensibilidade”. Esses nomes, é claro, registram mudanças reais de opinião sobre o assunto. Mas, se fosse defendido que a última concepção é tão diferente de todas as suas antecessoras a ponto de agora termos uma situação radicalmente nova — que “juízo” não fosse necessário para um

cristão do século 17 —, eu acharia isso muito difícil de acreditar. “Sensibilidade” é, portanto, uma potencialidade neutra. Não pode mais ser um fim para os cristãos do que “experiência”. Se Filipenses 1:9 é citado contra mim, eu respondo que discriminações delicadas são atribuídas à caridade, não à experiência crítica de livros. Toda virtude é um *habitus* – isto é, uma *boa* resposta comum. O Dr. Richards reconhece isso com franqueza quando fala de pessoas “assoladas por seus vícios ou por *suas virtudes*” (op. cit., p. 52, itálicos meus). Mas nós queremos estar com as rédeas da coisa. Não quero uma sensibilidade que me mostre o quanto cada tentação à luxúria ou à covardia é diferente da última, quão única, quão inaceitável para as regras gerais. Uma resposta comum é precisamente o que preciso adquirir. Teólogos morais, creio eu, dizem-nos para voar à vista das tentações para a fé ou para a castidade. Se isso não é (nas palavras do Dr. Richards) uma resposta “comum”, “estereotipada”, “convencional”, não sei o que é. De fato, o novo ideal de “sensibilidade” parece-me apresentar a cultura aos cristãos de uma maneira pouco menos favorável do que seus predecessores. A poética de Sidney seria melhor.⁵⁴ Toda a escola de pensamento crítico que descende do Dr. Richards traz marcas tão profundas de suas origens anticristãs que questiono se alguma vez poderá passar pelas águas batismais.

II

Ao editor de *Theology*.⁵⁵

Senhor,

A posição principal do Sr. Bethell⁵⁶ é tão importante que espero que me permita, em alguma data futura, lidar com isso em um argumento completo. Por ora, portanto, direi apenas: (1) Que não fiz referência a seu artigo anterior pelas piores razões e pelas melhores causas — a saber, que eu o havia esquecido. Por essa negligência, peço-lhe perdão. Voltando para o número relevante de *Theology*, vejo, pelas anotações marginais que fiz à mão, que devo ter lido sua contribuição com grande interesse; com respeito a meu esquecimento, posso apenas alegar que muitas coisas aconteceram conosco desde então. Estou aflito porque o Sr. Bethell pode se considerar

deliberadamente menosprezado. Eu não pretendia desrespeitá-lo. (2) Que minha posição “implica logicamente [...] depravação total” eu nego simplesmente. Não consigo entender como qualquer lógico poderia derivar a proposição “A natureza humana é totalmente depravada” da proposição “As atividades culturais não melhoram por si mesmas nossa condição espiritual”. Mesmo se eu tivesse dito (o que eu não fiz) “A natureza estética do homem é totalmente depravada”, ninguém poderia inferir “Toda a natureza do homem é totalmente depravada” sem uma transferência gritante de *secundum quid* para *simpliciter*.⁵⁷ Asseverei para o Sr. Bethell que ele usou “logicamente implica” para significar “pode, sem total descaridade, despertar a suspeita de” — e que ele não deveria usar as palavras dessa maneira.

Ao Sr. Carritt,⁵⁸ respondo que meu argumento tomou por certas a divindade de Cristo, a verdade dos credos e a autoridade da tradição Cristã, porque eu estava escrevendo em um periódico anglicano. É por isso que os ditos dominicais e patrísticos despertam em mim mais do que um interesse de antiquário. Mas, embora minha atribuição de autoridade a Cristo ou aos Pais possa depender de premissas que o Sr. Carritt não aceita, minha crença de que é apropriado combinar meus próprios raciocínios com o testemunho de autoridade tem um fundamento diferente, antes de qualquer decisão sobre a questão: “Quem é autoritativo?” Uma das coisas que minha razão me diz é que devo verificar os resultados de meu próprio pensamento pelas opiniões dos sábios. Vou à autoridade porque a razão me envia para ela — assim como o Sr. Carritt, depois de somar uma coluna de números, pode pedir a um amigo, conhecido por ser um bom calculador, que verifique a soma para ele, e pode desconfiar de seu próprio resultado se seu amigo chegar a um diferente.

Eu disse que a cultura era um depósito dos melhores *valores* subcristãos, não das melhores *virtudes* subcristãs. Com isso, eu quis dizer que a cultura registra o esforço do homem por esses fins que, embora não sejam o verdadeiro fim do homem (o gozo de Deus),⁵⁹ têm algum nível de semelhança com ele, e não são tão grosseiramente inadequados à natureza do homem como, digamos, prazer físico ou dinheiro. Essa semelhança, é claro, ao mesmo tempo em que torna menos mau o descanso nelas, torna o perigo de descansar nelas maior e mais sutil.

A salvação das almas é um meio para a glorificação de Deus, porque somente almas salvas podem glorificá-lo devidamente. Em minha opinião, a coisa a que a cultura deve ser subordinada, não é (embora inclua) a virtude moral, mas a direção consciente de toda vontade e todo desejo para uma Pessoa transcendental em quem eu creio que todos os valores residam, e a referência a Deus em cada pensamento e ato. Uma vez que essa Pessoa “ama a justiça”, essa entrega total a ele envolve a “conscienciosidade” do Sr. Carritt. Portanto, seria impossível “glorificar Deus fazendo o que considerávamos errado”. Fazer o que achamos certo, por outro lado, não é o mesmo que glorificar a Deus. Concordo plenamente com o Sr. Carritt que *a priori* podemos esperar que a produção do que quer que seja “bom” seja um de nossos deveres. Se Deus nunca tivesse falado ao homem, deveríamos ser justificados em basear a conduta da vida totalmente em tais fundamentos *a priori*. Aqueles que pensam que Deus falou naturalmente escutarão o que ele tem a dizer sobre onde, como, até que extensão e em que espírito algum “bem” deve ser buscado. Isso não significa que nossa própria “consciência” seja simplesmente negada. Pelo contrário; assim como a razão me envia à autoridade, a consciência me envia à obediência, pois uma das coisas que minha consciência me diz é que, se existe uma Pessoa absolutamente sábia e boa (ο φρόνιμος⁶⁰ de Aristóteles elevado à enésima), eu lhe devo obediência, especialmente quando essa Pessoa, como fundamento de minha existência, tem uma espécie de vindicação paterna sobre mim e, como um benfeitor, tem uma vindicação sobre minha gratidão. O que aconteceria se houvesse um choque absoluto entre a vontade de Deus e minha própria consciência — isto é, *ou* se Deus fosse mau ou *eu* fosse um idiota moral incurável —, eu naturalmente não sei, assim como o Sr. Carritt sabe o que aconteceria se ele encontrasse evidência absolutamente demonstrativa de duas proposições contraditórias.

Mencionei Hooker, não apenas porque ele tenha negado que as Escrituras contêm todas as coisas necessárias, mas porque ele apresentou uma prova de que ela não pode conter — prova essa, supus, de que a maioria dos leitores de *Theology* se lembraria. A “caça ao texto”⁶¹ é, naturalmente, “puritana”, mas também escolástica, patrística, apostólica e dominical. A *esse* tipo de incumbência me arrisco, presumindo uma indulgência que o Sr. Carritt me

estendeu por quase vinte anos, para responder com ditados populares: como uma velha truta não pode ser pega com cócegas, e, de onde eu venho, eles sabem um truque duas vezes melhor do que esse. Puritano, *quotha!*⁶²

Com os melhores cumprimentos,
C. S. LEWIS

III

PROPOSTAS DE PAZ PARA O IRMÃO EVERY E O SR. BETHELL

EU ACREDITO que há pouca discordância real entre mim e meus críticos (Irmão Every e o Sr. Bethell). O Sr. Carritt, que não aceita as premissas cristãs, deve aqui ser deixado de lado, embora com todo respeito e carinho que tenho por meu antigo tutor e amigo.

A conclusão a que cheguei, em *Theology* de março de 1940, foi que a cultura, embora não meritória em si mesma, era inocente e agradável, que poderia ser uma vocação para alguns, que era útil para trazer certas almas a Cristo e que poderia ser buscada para a glória de Deus. Entendo que o Irmão Every e o Sr. Bethell não queiram realmente que eu vá além dessa posição.

O argumento do artigo do Sr. Bethell, em *Theology* de julho de 1939 (excluindo sua seção histórica, que não nos interessa aqui), era de que as crenças mais profundas, e muitas vezes inconscientes, de um escritor estavam implícitas em sua obra, mesmo no que poderiam parecer os detalhes menores de seu estilo e que, a menos que fôssemos croceanos,⁶³ tais crenças devem ser levadas em consideração ao se estimar o valor dessa obra. Em *Theology* de maio de 1940, o Sr. Bethell reafirmou essa doutrina, acrescentando que as crenças latentes em muitas ficções modernas eram naturalistas, e que precisávamos de críticos treinados para colocar os leitores cristãos em guarda contra essa influência generalizada.

O Irmão Every, em *Theology* de setembro de 1940, sustentou que nossos gostos são sintomáticos de nossos reais padrões de valor, que podem diferir de nossos padrões professos; e que precisávamos de críticos treinados para nos mostrar os verdadeiros padrões latentes na literatura — de fato, para “ensinarem-nos a ler”.

Não consigo vislumbrar minha própria doutrina nem a de meus críticos entrando em contradição direta em momento algum. Meu temor era de que a excelência em leitura e em escrita estivesse sendo elevada a um valor espiritual, a algo meritório *per se*; assim como outras coisas excelentes e saudáveis em si mesmas, como o amor conjugal (no sentido de *eros*) ou asseio pessoal, têm, algumas vezes e em alguns círculos, sido confundidas com a própria virtude ou com partes consideradas necessárias dela. Mas agora parece que meus críticos nunca pretenderam fazer tal afirmação. O Mau Gosto para eles não é, em si mesmo, um mal espiritual, mas o sintoma que trai, ou o “portador” que faz circular, o mal espiritual. E o mal espiritual assim traído ou transportado acaba por não ser um tipo específico de mal cultural ou literário, mas crenças ou padrões falsos — isto é, erro intelectual ou vileza moral; e, como eu nunca pretendi negar que erro e vileza fossem males nem a literatura poderia implicá-los e carregá-los, acho que nós três podemos apertar as mãos e dizer que estamos de acordo. Não pretendo sugerir que meus críticos tenham *meramente* reafirmado um lugar-comum não contestado nem por mim nem por ninguém. O valor da contribuição deles reside na insistência de que as crenças reais podem diferir das professadas e podem se emboscar na mudança de uma frase ou na escolha de um epíteto; com o resultado de que muitas preferências que parecem aos ignorantes simples “questões de gosto” são visíveis para o crítico treinado como escolhas entre o bem e o mal, ou entre a verdade e o erro. E admito plenamente que esse ponto importante foi negligenciado em meu ensaio de março de 1940. Agora que foi feito, aceito de todo coração. Penso que estamos de acordo quanto a isso.

Mas, para testar a profundidade do acordo, gostaria que meus críticos considerassem os posicionamentos seguintes. Por acordo quero dizer apenas acordo em nossas doutrinas. Diferenças de temperamento e de ênfase entre os críticos cristãos são inevitáveis e provavelmente desejáveis.

1. É função do “crítico treinado” descobrir crenças e padrões latentes em um livro, ou julgá-los quando descobertos, ou ambos? Acho que o Irmão Every limita a função do crítico à descoberta. Sobre o Sr. Bethell, não tenho tanta certeza. Quando ele diz (*Theology*, maio de 1940, p. 360) que precisamos de uma minoria de críticos treinados para “desnudar os falsos

valores da cultura contemporânea”, isso pode significar duas coisas: (a) “Expor a falsidade dos valores da cultura contemporânea”; (b) “Revelar o que os valores da cultura contemporânea de fato são — e, a propósito, pessoalmente considero esses valores falsos”. É necessário esclarecer isso antes de sabermos o que significa um “crítico treinado”. Treinado em quê? Um homem que teve um treinamento literário pode ser um especialista em desacoplar as crenças e os valores latentes na literatura; mas o juízo sobre tais crenças e valores (isto é, o juízo sobre todos os pensamentos e moralidades humanas possíveis) pertence a um conjunto bastante diferente de especialistas (teólogos, filósofos, casuístas, cientistas) ou, então, não a especialistas, mas ao não especializado “homem bom e sábio”, o *φρόνιμος*. Agora, de minha parte, não tenho objeções em fazer as duas coisas quando criticamos, mas acho muito importante manter as duas tarefas distintas. Na descoberta da crença latente, tivemos um treinamento especial e falamos como especialistas; no julgamento das crenças, uma vez que tenham sido descobertas, nós humildemente esperamos ser treinados, como todos os outros, pela razão e pela experiência amadurecida, sob a orientação do Espírito Santo, enquanto vivermos, mas falamos sobre eles simplesmente como homens, no mesmo nível de nossos iguais cristãos e, de fato, com menos autoridade do que qualquer homem iletrado que por acaso seja mais velho, mais sábio e mais puro que nós. Transferir para esses julgamentos qualquer autoridade especializada que possa pertencer a nós como “críticos treinados” é charlatanismo se a tentativa for consciente, e confusão se não for. Se o Irmão Every (ver *Theology*, setembro de 1940, p. 161) condena um livro por causa das implicações do “liberal inglês”, ele está realmente dizendo duas coisas: (a) Este livro tem implicações liberais inglesas; (b) O liberalismo inglês é um mal. A primeira ele a diz com autoridade, pois é um crítico treinado. Na segunda, ele pode estar certo ou estar errado; mas ele fala com a mesma autoridade que qualquer outro homem. Se essa distinção não for observada, a crítica literária pode ser transformada em uma espécie de pretexto por trás do qual um homem pode disparar todas as suas opiniões pessoais sobre qualquer assunto, sem nunca realmente argumentar a favor delas e sob o disfarce de um especialista completamente irrelevante treinado

em literatura. Não acuso o Irmão Every disso. Mas uma olhada em qualquer resenha moderna mostrará que é um perigo sempre presente.

2. Em *Theology* de maio de 1940 (p. 359), o Sr. Bethell fala de “alguma forma de naturalismo biológico ou econômico” como a atitude inconsciente na ficção mais popular de hoje, e cita, como palhas que indicam o vento, a popularidade de “desejos” e “paixões dominantes”. Nesse ponto, felizmente, concordo com o Sr. Bethell em pensar o naturalismo como uma filosofia errônea; e estou pronto a admitir, para fins de argumentação, que aqueles que falam de “desejos” o fazem porque são inconscientemente naturalistas. Mas, mesmo com tudo isso sendo admitido, podemos honestamente dizer que *toda* a nossa aversão aos “desejos” é explicada, sem ficar nada para trás, por meio de nossa discordância com o naturalismo? Certamente, não. Nossa oposição a essa maneira de escrever transparece por outro motivo *também* — porque é batida demais, fácil demais, tão óbvia na tentativa de ser impressionante, além de muito associada em nossa mente à falta de esperteza e à pomposidade.⁶⁴ Em outras palavras, existem dois elementos em nossa reação. Um é a detecção de uma atitude no escritor que, como cristãos instruídos e filósofos amadores, desaprovamos; o outro é realmente, e estritamente, uma questão de gosto. Mas, novamente, ambos precisam ser mantidos distintos. Por sermos criaturas caídas, tendemos a nos ressentir de ofensas contra nosso gosto, pelo menos tanto ou até mais do que de ofensas contra nossa consciência ou nossa razão; e gostaríamos muito de poder — se tão somente pudéssemos encontrar qualquer argumento plausível para fazê-lo — infligir ao homem cuja escrita (talvez por razões totalmente alheias ao bem e ao mal) nos afligiu como o faz um mau cheiro o mesmo tipo de condenação que podemos infligir sobre aquele que pronunciou o falso e o mal. A tendência é facilmente observada entre crianças: a amizade vacila quando você descobre que um colega de brincadeiras, até agora confiável, *gosta* mesmo de ameixas. Mas mesmo para os adultos é “doce, doce, doce veneno”⁶⁵ sentir-se capaz de sugerir “assim diz o Senhor” ao final de cada expressão de suas aversões de estimação. Para evitar esse perigo horrível, devemos tentar distinguir de modo constante, por mais estreitamente que elas estejam entrelaçadas, tanto pela natureza sutil dos fatos como pela secreta importunação de nossas paixões, aquelas atitudes em um escritor que podemos condenar honesta e

confiantemente como males reais, e aquelas qualidades em seus escritos que simplesmente nos incomodam e nos ofendem como homens de bom gosto. Isso é difícil, porque os últimos são muito mais óbvios e provocam uma resposta muito violenta. O único caminho seguro parece-me ser este: reservar nossa condenação de atitudes para atitudes universalmente reconhecidas como ruins pela consciência cristã falando de acordo com as Escrituras e com a tradição ecumênica. Um livro ruim deve ser considerado um mal real caso se possa mostrar que ele leva à sensualidade, ao orgulho ou ao assassinato, ou se ele conflita com a doutrina da divina providência, ou algo parecido. Os outros termos desaprovadores apreciados pelos críticos (vulgar, derivado, barato, precioso, acadêmico, afetado, burguês, vitoriano, georgiano, “literário” etc.) deveriam ser mantidos, na avaliação, estritamente no que diz respeito ao gosto. Ao descobrir quais atitudes estão presentes, você pode ser tão sutil quanto quiser. Mas, em sua condenação teológica e ética (diferente de sua antipatia ao gosto), é melhor que você não seja muito sutil. É melhor reservá-la para pecados mortais, ateísmo convicto e heresia. Pois nossas paixões estão sempre nos incitando na direção oposta e, se não formos cuidadosos, a crítica pode se tornar uma mera desculpa para nos vingarmos de livros de cujo cheiro não gostamos por erigir nossas antipatias temperamentais em julgamentos pseudomorais. 3. Na vida prática, certa quantidade de “leitura nas entrelinhas” torna-se necessária: se tomarmos cada letra e cada observação simplesmente por seu valor aparente, logo nos encontraremos em dificuldades. Por outro lado, a maioria de nós conhece pessoas para as quais “ler nas entrelinhas” tornou-se uma mania a tal ponto que elas ignoravam a verdade óbvia de cada situação e viviam na perpétua descoberta de fraudes; e os médicos nos falam de uma forma de loucura na qual o mais simples comentário proferido na presença do paciente se torna para ele evidência de uma conspiração, e os próprios móveis de seu quarto adquirem um significado infinitamente sinistro. Meus críticos admitirão que a tarefa sutil e difícil de escavar crenças e valores latentes, embora necessária, traz algum perigo de negligenciarmos os fatos óbvios e superficiais sobre um livro, cuja importância, mesmo que menor que a dos fatos latentes, é certamente muito maior que zero? Imagine dois livros: A e B. Suponha que possa ser dito com verdade a respeito de A: “O próprio estilo deste livro

revela grande sensibilidade e honestidade e uma prontidão para compromissos totais; excelente matéria-prima para a santidade, se o autor, porventura, foi convertido”. E suponha que possa ser dito com verdade de B: “O próprio estilo deste livro revela um estado de espírito confuso e comprometido, profundamente enredado nos valores materialistas que o autor pensa ter rejeitado”. Mas não seria também verdade dizer do livro A: “Apesar de suas excelentes implicações latentes, seu propósito ostensivo (que corromperá milhares de leitores) é a contínua glorificação do pecado mortal”; e de B: “Apesar de seu terrível materialismo latente, ele coloca coragem e fidelidade diante do leitor sob uma luz atraente, e milhares de leitores serão edificadas (embora muito menos edificadas do que eles supõem) lendo-o”? E não há perigo de que essa segunda verdade seja negligenciada? Queremos o conhecimento abstruso *em adição* ao óbvio: não *em lugar* dele.

4. É claro que os simples e incultos são menos capazes de resistir, por meio da razão, à influência do mal latente nos livros que leem. Mas também não é verdade que isso é frequentemente equilibrado por uma espécie de proteção que lhes é dada pela própria ignorância? Baseio isso em três fundamentos: (*a*) Os adultos muitas vezes se inquietam com o efeito de uma obra sobre as crianças — por exemplo, o efeito dos elementos ruins em *Peter Pan*, como o desejo de não crescer ou os sentimentalismos sobre Wendy. Mas, se posso confiar em minha própria memória, a infância simplesmente não acolhe essas coisas. Com razão, ela quer e gosta do voo, dos índios e dos piratas (para não mencionar o prazer de estar em um teatro), e apenas aceita o resto como parte da “forragem” sem sentido que ocorre em todos os livros e peças; pois, nessa idade, nunca esperamos que qualquer obra de arte seja interessante o tempo todo. (Quando comecei a escrever histórias em cadernos de exercícios, tentei deixar de fora todas as coisas sobre as quais realmente queria escrever até pelo menos a segunda página — achei que não seria como um livro adulto de verdade se ele se tornasse interessante de uma vez.) (*b*) Costumo encontrar expressões nos ensaios de meus alunos que me parecem implicar uma grande quantidade de erros e males latentes. Mas, uma vez que, em qualquer caso, seriam latentes, não se espera que eles sejam admitidos quando desafiados. Porém, espera-se que um processo de exploração descubra a atmosfera mental à qual a expressão pertence. Mas, em minha experiência, a exploração

muitas vezes produz a convicção de que não havia, na mente de meus alunos, associações malignas, porque não havia associações de tipo algum. Eles apenas pensaram que aquele era o modo comum de traduzir o pensamento no que eles supunham ser “inglês literário”. Milhares de pessoas não são mais corrompidas pelas implicações de “desejos”, “dinamismo” e “progressista” do que são edificadas pelas implicações de “secular”, “caridade” e “platônico”.⁶⁶ O mesmo processo de desgaste que esvazia a boa linguagem de sua virtude, afinal, esvazia a má linguagem de grande parte de seu vício.⁶⁷ (c) Se alguém fala com um homem iletrado sobre algumas das piores características de um filme ou de um livro, ele não responderá meio despreocupadamente: “Ah... Eles sempre conseguem colocar um pouco disso num filme” ou “Eu acho que eles colocaram isso para dar uma animada”? E isso não significa que ele esteja ciente, até mesmo em excesso, da diferença entre arte e vida? Ele *espera* certa dose de absurdo sem sentido — expectativa que, embora muito lamentável do ponto de vista cultural, em grande medida protege-o das consequências daquilo que nós, em nossa sofisticada ingenuidade, temos medo.

5. Por fim, concordo com o Irmão Every de que nosso lazer, até mesmo nosso jogar, é um assunto a ser considerado com seriedade. Não existe um ponto neutro no universo: cada centímetro quadrado, cada fração de segundo, é reivindicado por Deus e contestado por Satanás. Mas o Irmão Every concordará em reconhecer uma dificuldade real com relação à leitura meramente recreativa (eu não incluo todas as leituras sob essa categoria), como sobre jogos? Quero dizer que recreação é algo sério; no entanto, para fazê-la, devemos de alguma forma fazê-la como se não fosse. É um assunto sério escolher recreações saudáveis: mas elas não seriam mais recreações se as levássemos a sério. Quando o Sr. Bethell fala das horas de trabalho do crítico (maio de 1940, p. 360), espero que ele se refira a suas horas de crítica, não a suas horas de leitura. Muito (não tudo) de nossa literatura foi feito para ser lido de modo leve, para entretenimento. Em certo sentido, se não a lermos “por diversão” e com os pés voltados para a lareira, não a estamos usando como deveria ser usada, e toda nossa crítica a ela será pura ilusão, pois você não pode julgar nenhum artefato a não ser que o use como foi planejado. Não é bom julgar uma faca de manteiga vendo se ela vai serrar troncos. Muitas

críticas ruins, na verdade, resultam dos esforços de críticos para obter um resultado de seu tempo de trabalho de algo que nunca visou produzir mais do que prazer. Há um problema real aqui, e eu não vejo como resolvê-lo. Mas eu ficaria desapontado se meus críticos negassem a existência do problema.

Se algum desacordo real permanece entre nós, antecipo que será sobre meu terceiro ponto — sobre a distinção que existe entre o verdadeiro mal espiritual transportado ou revelado em um livro e as meras falhas de gosto dele. E sobre esse assunto confesso que meus críticos podem me apresentar um dilema muito intrigante. Eles podem me perguntar se a afirmação “Isto é de mau gosto” é uma afirmação objetiva, que descreve algo ruim em um livro, podendo ser verdadeira ou falsa, ou se é apenas uma afirmação sobre os próprios sentimentos do falante — diferente na forma, mas fundamentalmente igual à proposição “Eu não gosto de ostras”. Se eu escolher a última opção, então, a maioria das críticas se torna puramente subjetiva — o que eu não quero. Se eu escolher a primeira, eles podem me perguntar: “Quais são essas qualidades em um livro que você admite serem, de algum modo, boas e ruins, que, porém, você continua nos alertando, não são ‘realmente’ ou ‘espiritualmente’ boas ou ruins? Existe algum tipo de bem que não seja bom? Existe algum bem que não agrade a Deus ou algum mal que não seja odioso para ele?” E se você me pressionar nessa linha de pensamento, acabo em dúvidas, mas não vou me livrar dessas dúvidas falsificando a pouca luz que já tenho. Essa pouca luz parece me compelir a dizer que há dois tipos de bem e de mal. O primeiro tipo, como virtude e vício ou amor e ódio, além de serem bons ou maus, tornam o possuidor bom ou mau. O segundo, não. Ele inclui coisas como beleza física ou fealdade, a posse ou a falta de senso de humor, força ou fraqueza, prazer ou dor. Mas os dois mais relevantes para nós são os dois que mencionei no início deste ensaio: o *eros* conjugal (distinto do *agápe*, que, claro, é um bem da primeira classe) e asseio pessoal. Certamente todos nós conhecemos pessoas que dizem que, de fato, este último era *próximo* da piedade, mas cuja atitude inconsciente fazia dele *parte* da piedade, e não uma pequena parte? E certamente concordamos que qualquer bem dessa segunda classe, por melhor que seja em seu próprio nível, torna-se um inimigo quando assume pretensões demoníacas e se ergue como um valor quase espiritual. Como M.

de Rougemont nos disse recentemente, o *eros* conjugal “deixando de ser um deus, deixa de ser um demônio”.⁶⁸ Toda a minha alegação é que na literatura, além do bem espiritual e do mal que ela carrega, há também um bem e um mal dessa segunda classe, um bem e um mal propriamente cultural ou literário, a que não deve ser permitido disfarçar-se de bem e mal da primeira classe. E me sentirei realmente feliz com todas as pequenas diferenças entre meus críticos e eu quando encontrar neles algum reconhecimento desse perigo — alguma admissão de que eles e eu, e todos de educação semelhante, somos diariamente tentados a algum tipo de idolatria.

Não estou fingindo saber como esse fenômeno desconcertante — os dois tipos ou níveis de bem e mal — deve ser encaixado em uma coerente filosofia de valores. Mas uma coisa é ser incapaz de explicar um fenômeno, outra, é ignorá-lo. Admito que todos esses bens inferiores devem ser encorajados e que, como pedagogos, é nosso dever tentar fazer nossos alunos felizes e belos, dar-lhes hábitos saudáveis e bom gosto; e o cumprimento desse dever é, obviamente, um bem da primeira classe. Admito, também, que males dessa segunda classe são frequentemente resultado e sintoma do verdadeiro mal espiritual; unhas sujas, um sujeito preguiçoso, tédio e um uso ruim do inglês podem, em certos casos, ser resultado de desobediência, preguiça, arrogância ou intemperança. Mas também podem ser resultado de pobreza ou de outro infortúnio. Eles podem até ser resultado da virtude. Os ouvidos do homem podem estar sujos ou seu uso do inglês ter sido tomado emprestado do jargão da imprensa diária, porque ele deu a boas obras o tempo e a energia que os outros usam para adquirir hábitos elegantes ou boa linguagem. Gregório, o Grande, creio que se gabou da barbaridade de seu estilo. Nosso Senhor comeu sem lavar as mãos.⁶⁹

Estou afirmando, não resolvendo, um problema. Se meus críticos quiserem continuar a discussão, penso que podem fazê-lo de maneira mais útil, tirando-a imediatamente da literatura e das artes para algum outro desses misteriosos “bens inferiores” — em que, provavelmente, a mente de todos nós trabalhará mais friamente. Eu gostaria de receber um ensaio do Irmão Every ou do Sr. Bethell sobre *eros* conjugal ou asseio pessoal. Meu dilema sobre a literatura é que admito que o mau gosto é, em certo sentido, “uma coisa ruim”, mas não acho que é *per se* “mal”. Meus críticos provavelmente dirão o mesmo sobre

sujeira física. Se pudéssemos debater o problema no solo neutro de dedos limpos e sujos, poderíamos retornar ao campo de batalha da literatura com novas luzes.

Espero que agora seja desnecessário salientar que, ao negar que “gosto” seja um valor espiritual, não estou, nem por um momento, sugerindo, como pensava o Sr. Bethell (maio de 1940, p. 357), que isso vem “sob a condenação arbitrária de Deus”. Eu me delicieei com meu desjejum esta manhã, acho que isso foi uma coisa boa e não acho que fui condenado por Deus. Mas não me considero um bom homem por deliciar-me com isso. A distinção não me parece muito boa.

¹ Matthew Arnold (1822–1888), poeta vitoriano inglês, professor em Oxford e crítico literário e social, pioneiro do liberalismo anglicano. Contudo, ele não estava inteiramente convencido de que um protestantismo liberal reformulado seria suficiente para satisfazer as necessidades espirituais do homem. Assim, tomou emprestado um conceito da filosofia idealista alemã e disse que a própria poesia é *geistlich* (“espiritual”) e que ela gradualmente substituiria a espiritualidade da religião.

² Benedetto Croce (1866–1952), filósofo, historiador, crítico literário e político italiano. Sua obra vasta e diversa trata da filosofia da história, da estética, da história da arte e da lógica.

³ Ivor Armstrong Richards (1893–1979), crítico, poeta e professor universitário inglês, desenvolveu um novo modo de ler poesia, o que levou ao desenvolvimento de uma escola anglo-americana de teoria de crítica literária chamada Nova Crítica.

⁴ *Eu tomo o *Scrutiny* como um todo, como é representado pelo artigo do Irmão Every. Uma crítica independente desse periódico não faz parte de meu propósito. [*Scrutiny: A Quarterly Review* foi um periódico sobre literatura fundado em 1932. Deixou de ser publicado em 1953, após 76 edições.]

⁵ George Every (1909–2003), historiador, teólogo, escritor e poeta católico britânico. Inicialmente anglicano, tornou-se católico em 1973.

⁶ O periódico *Scrutiny* advogava a crença em uma “relação necessária entre a qualidade da resposta do indivíduo à arte e sua aptidão geral para uma existência humana”. Lewis parece ter-se chocado ao encontrar essa desequilibrada relação na revista *Theology*.

⁷ Thomas Stearns (T. S.) Eliot (1888–1965), poeta, ensaísta, crítico literário e dramaturgo inglês. Para ele, a poesia deveria despertar a consciência da sociedade que vivia satisfeita com os prazeres efêmeros.

⁸ Alfred Edward Housman (1859–1936), poeta inglês muito popular, cujos versos eram tristes e quase fatalistas. Charles Langbridge Morgan (1894–1958), romancista, dramaturgo e crítico inglês. Dorothy Leigh Sayers (1893–1957), escritora de histórias de detetives e poetisa inglesa. Posteriormente, tornou-se apologista cristã. Lewis dedica-lhe o capítulo “Um panegírico para Dorothy L. Sayers” do livro *Sobre histórias* (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018).

⁹ Provavelmente David Herbert Lawrence (1885–1930), poeta e escritor inglês cuja obra trata dos efeitos desumanizadores da modernidade e da industrialização. James Joyce (1882–1941), poeta, contista, dramaturgo e romancista irlandês. Edward Morgan Foster (1879 – 1970), romancista, ensaísta, crítico social e literário inglês; autor de *Uma passagem para a Índia* e *Howards End*.

¹⁰ *Devemos ser cautelosos ao assumir que sabemos o que as expressões mais banais dos hinos realmente transmitem à mente de pessoas santas e incultas. Da conversa de um santo, Patmore diz: “Ele provavelmente permanecerá com a reiteração de lugares-comuns com os quais você estava perfeitamente familiarizado antes dos doze anos; mas você deve [...] lembrar-se de que o conhecimento que para você é uma superfície para ele é um sólido” (*Rod, Root and Flower, Magna Moralia* [Haste, raiz e flor, Moralidade magna], xiv).

¹¹ Ver cap. 1, nota 5.

¹² Grego: “sábios segundo a carne”. “Sábios segundo os padrões humanos” (NVI).

¹³ Conceito russo segundo o qual os intelectuais formam um grupo particular e distinto dentro do conjunto da sociedade.

¹⁴ *Sobre um possível significado mais profundo nesse milagre, ver F. Mauriac, *Vie de Jésus* [Vida de Jesus], cap. 5, ad fin. [François Mauriac (1885–1970), jornalista, crítico, escritor católico francês, ganhador do Nobel de literatura em 1952.]

¹⁵ Referência a Mateus 2:1-12; João 2; Mateus 6:28-30.

¹⁶ 1Coríntios 6:2.

¹⁷ Richard Hooker (1554–1600), teólogo anglicano inglês, considerado pai fundador da Igreja Anglicana, fez essa afirmação no livro I, cap. 14, “The sufficiency of Scripture unto the end for which it was instituted” [A suficiência da Escritura até o fim para o qual foi instituída] de sua obra *The Four Books of the Lawes of Ecclesiastical Polity* [Quatro livros sobre as leis da política eclesiástica].

¹⁸ “Ó loucura! Reputavam-se tais estudos como mais honrosos e úteis do que aqueles em que aprendi a ler e a escrever.” (*Confissões*, p. 52.)

¹⁹ **Principles of Literary Criticism* [Princípios da crítica literária], p. 69.

²⁰ “Rematada loucura [...] Que admira pois que eu, infeliz ovelha desgarrada do vosso rebanho e renitente à vossa guarda, me afeiasse com ronha hedionda?” (*Confissões*, p. 80-81.)

²¹ Jerônimo (347–420), tradutor da Bíblia para o latim, a versão conhecida como Vulgata Latina. Esse trecho é de uma de suas cartas ao papa Damásio (ou Dâmaso). Significa: “A comida de demônios [...] cantos de poetas, sabedoria mundana, a resplandecente verborragia dos retóricos”.

²² Pais ou Padres da igreja, termo utilizado a partir de 95 d.C., aproximadamente, em referência a líderes eclesiásticos que propagaram e aplicaram a fé apostólica.

²³ Alemão: “desejo ardente, anseio; saudade, nostalgia”.

²⁴ **Scope and Nature of University Education* [Escopo e natureza da educação universitária]. Discurso 8. [John Henry Newman (1801–1890), clérigo anglicano inglês que se converteu ao catolicismo, tornando-se cardeal. Autor prolífico, escreveu várias obras e fez muitas palestras a respeito da educação universitária.]

²⁵ John Webster (c. 1580-1630), dramaturgo inglês. *Diabo branco* é uma de suas mais conhecidas obras.

²⁶ A referência é a uma carta que John Keats (1795-1821), poeta inglês, escreveu a seus irmãos George e Tom em 21 de dezembro de 1817. Nela, Keats diz, falando de literatos, que “a capacidade negativa [é] quando um homem é capaz de estar em incertezas, mistérios, dúvidas, sem qualquer irritação, alcançando,

depois, fato e razão. [...] Em um grande poeta, o senso de beleza supera qualquer outra consideração, ou melhor, oblitera toda consideração”.

²⁷ Latim: “simplesmente”.

²⁸ Thomas à Kempis (c. 1380–1472), escritor e místico alemão. Era monge agostiniano. A autoria do clássico *Imitação de Cristo* é a ele atribuída.

²⁹ Tratado místico anônimo provavelmente escrito no final do século 14. Foi muito recomendado por Martinho Lutero.

³⁰ Papa Gregório, o Grande (c. 540–604). Intitulou-se “Servo dos servos de Deus”.

³¹ 1Samuel 13:19,20.

³² Ou *Discurso sobre a liberdade de expressão*, panfleto em prosa apresentado pelo poeta John Milton (1608–1674) ao Parlamento inglês em 23 de novembro de 1644, no qual atacava a censura imposta pela Inquisição católica.

³³ Op. cit. VIII, p. 227, na Edição Everyman.

³⁴ *VII, p. 184, 5.

³⁵ *IV, p. 112.

³⁶ *IV, p. 111.

³⁷ *VII, p. 180.

³⁸ *IV, p. 100.

³⁹ *IV, p. 113.

⁴⁰ *IV, p. 114.

⁴¹ Lucas 3:2,14.

⁴² *Se isso for verdade, eu deveria crer de bom grado, mas nunca o vi provado.

⁴³ Jeremy Bentham (1748–1832), filósofo e jurista inglês, considerado o iniciador do utilitarismo na filosofia. Lewis refere-se a *The Rationale of Reward* [A racionalidade da recompensa], Livro III, capítulo 1: “Preconceito à parte, o jogo do alfinete tem o mesmo valor das artes e ciências da música e da poesia. Se o jogo de alfinete proporcionar mais prazer, ele é mais valioso do que qualquer uma daquelas. Todos podem jogar o alfinete: a poesia e a música são apreciadas apenas por alguns. O jogo do alfinete é sempre inocente: bem poderia o mesmo ser sempre afirmado sobre a poesia”. O *push-pin game* era um jogo infantil inglês bem conhecido entre os séculos 16 e 19, em que se usavam alfinetes com cabeça grande e colorida. O objetivo era empurrar o alfinete do adversário. É usado em filosofia como exemplo de uma forma de diversão relativamente sem valor.

⁴⁴ Citação de *Biographia Literaria*, cap. XIV, segundo parágrafo, de Samuel Taylor Coleridge (1772–1834), poeta, crítico e ensaísta inglês, um dos fundadores do romantismo na Inglaterra.

⁴⁵ Aqui e no parágrafo seguinte, Lewis parece ecoar a afirmação paulina que está em Gálatas 3:24.

⁴⁶ Na lenda medieval dos Cavaleiros da Távola Redonda, Launcelot ou Sir Lancelot du Lac é um dos principais personagens. Ele fica muito distante do ideal de cavaleiro, mas seu filho Galahad o excede nesse aspecto.

⁴⁷ Dante Alighieri (1265–1321), poeta italiano. Coventry Kersey Dighton Patmore (1823–1896), poeta e crítico inglês. Em 1862, após a morte da esposa, tornou-se católico. É bem conhecido pelo livro *The Angel in the House* [O anjo na casa], uma celebração em forma de poesia ao amor conjugal.

⁴⁸ Referência a Mateus 19:12.

⁴⁹ *Ver Charles Williams, *He Came Down from Heaven* [Ele veio do céu]. [Lewis dedicou a esse autor o capítulo “Os romances de Charles Williams” de seu livro *Sobre histórias* (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018).]

⁵⁰ Wordsworth falava de contemplação da natureza, pela qual o mundo natural preenchia sua necessidade de comunidade. E mencionava que havia também essa contemplação sempre que a linguagem expressava uma emoção.

⁵¹ *Estou bastante inclinado a descrever *Sehnsucht* como “religião que se derramou”, desde que não seja esquecido que as gotas derramadas podem ser cheias de bênçãos para o homem não convertido que as lambe e, portanto, começa a procurar o cálice de onde foram derramadas. Pois as gotas serão tomadas por alguns cujo estômago ainda não está suficientemente sólido para a porção completa.

⁵² Em termos tomados emprestados a Richards. Ver nota 3.

⁵³ Referência ao poema “The Elixir”, de George Herbert (1593–1633), poeta metafísico, orador e sacerdote galês.

⁵⁴ Philip Sidney (1554–1586), soldado, poeta e crítico inglês, um dos mais importantes da era elisabetana.

⁵⁵ O principal jornal anglicano da época. O editor era Alexander Roper “Alec” Vidler (1899–1991), teólogo, sacerdote anglicano e historiador da igreja inglês. Lewis o menciona várias vezes em *Cartas a Malcolm* (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019).

⁵⁶ Samuel Leslie Bethell (1908–?), crítico e editor inglês, autor de comentários sobre Shakespeare e crítica literária.

⁵⁷ A expressão latina *secundum quid* (contração de *secundum aliquid*) é usada para indicar que aquilo que é avaliado tem de ser entendido com a devida proporção com respeito a algo (*aliquid*). Lewis está dizendo que sua afirmação, que deveria ter sido considerada em relação a si mesma, foi tomada como um absoluto, uma generalização, tornando-a *simpliciter*. Isso é exemplo da falácia, ou do sofisma, do *secundum quid*.

⁵⁸ E. F. Carritt (1876–1964) filósofo inglês, tutor de Lewis em Oxford de 1920 a 1922. Destacou-se pelos estudos sobre estética e filosofia moral.

⁵⁹ Referência à resposta da primeira questão do *Catecismo maior de Westminster*: “Qual é o fim supremo e principal do homem?” “O fim supremo e principal do homem é glorificar a Deus e gozá-lo para sempre”.

⁶⁰ Termo grego: “sábio”. Segundo o filósofo, o sábio era alguém pronto a servir aos homens, franco, sem maldade, que esquece as injustiças, que não fala mal dos outros, despreocupado, que suporta as adversidades com dignidade.

⁶¹ A procura por passagens bíblicas que embasem determinada afirmação.

⁶² Uma maneira obsoleta, em inglês, de expressar um sarcasmo brando sobre o uso que alguém faz de determinada palavra ou expressão.

⁶³ Ver nota 2.

⁶⁴ *A pompa é, por vezes, uma virtude literária. Pomposidade (a tentativa frustrada de pompa) pode, claro, brotar de um mal (orgulho); pode também ser o esforço estouvado de um humilde escritor para “promover-se” em um assunto que ele sinceramente sente dominar.

⁶⁵ Shakespeare, *Rei João I*. Ato 1.

⁶⁶ *Por exemplo: Deus não permita que, quando o Sr. Bethell (maio de 1940, p. 361) usar “antiquado” como um termo desaprovador, sejamos imediatamente levados a concluir que ele realmente tenha a filosofia de garagem ou de costureira (Madame vai gostar do último modelo) que suas palavras sugerem. Sabemos que isso escapou como que por acidente, pelo qual *veniam petimus damusque vicissim*. [Locução latina que

significa “pedimos vênia e a damos também”: palavras de Quinto Horácio Flaco (*Arte poética*, p. 1) que indicam a tolerância mútua a ser usada nos relacionamentos.]

⁶⁷ *Isso se aplica também a “linguagem ruim” no sentido popular, obscenidades ou palavrões. O uso costumeiro dessa linguagem tem origem no pecado, mas, para o indivíduo falante, pode ser um mero ruído sem sentido.

⁶⁸ Denis de Rougemont (1906–1985), escritor e ambientalista suíço. *O amor e o Ocidente* (Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988, p. 256). Lewis fez uma resenha desse livro, publicada no jornal *Theology* de junho de 1940.

⁶⁹ Inferido de Mateus 15:1,2 e Marcos 7:1-5.

CAPÍTULO 3

Religião: realidade ou substituto?

“A Lei traz apenas uma sombra dos benefícios que hão de vir” (Hebreus 10:1).

Estamos todos bem familiarizados com a ideia de que o antigo sacerdócio judaico era um mero símbolo e que o cristianismo é a realidade que ele simbolizava. É importante, no entanto, notar que essa afirmação deve ter soado surpreendente, até mesmo descarada, uma vez que o templo em Jerusalém ainda estava de pé. No templo, você via sacrifícios reais sendo oferecidos — animais de verdade tiveram de verdade a garganta cortada e sua carne e seu sangue reais foram usados no ritual; nas assembleias cristãs era realizada uma cerimônia com vinho e pedaços de pão. Deve ter sido quase impossível resistir à convicção de que o culto judaico era a realidade e o cristão, um mero substituto — o vinho era obviamente um substituto para o sangue, e o pão, para a carne! No entanto, os cristãos tiveram a audácia de sustentar que era o contrário — que sua inócua e singela refeição ritual em casas particulares era o verdadeiro sacrifício e que a matança, o incenso, a música e os gritos no templo eram todos apenas a sombra.

Ao considerar isso, tocamos na região central onde residem todas as dúvidas sobre nossa religião. Tudo leva a crer que toda a nossa fé é um substituto para o verdadeiro bem-estar que não conseguimos alcançar na Terra. Parece muito plausível que nossa rejeição ao mundo seja apenas a tentativa frustrada da raposa de se convencer de que uvas inatingíveis são azedas.¹ Afinal de contas, nós geralmente não pensamos muito sobre o mundo vindouro enquanto nossas esperanças não tenham sido completamente esmagadas — e quando elas são revividas, não raramente abandonamos nossa religião. E toda aquela conversa sobre amor celestial não vem principalmente de monges e freiras, celibatários famintos consolando-se com uma alucinação compensatória? E a adoração ao menino Jesus — não nos vem ela também de séculos de solteironas solitárias? Não é bom ignorar esses pensamentos inquietantes. Admitamos desde já que os psicólogos têm um bom caso *prima facie*.² A teoria de que nossa religião é um substituto tem muita plausibilidade.

Diante disso, a primeira coisa que faço é tentar descobrir o que sei sobre substitutos em geral e sobre as realidades que eles substituem. E me dou conta de que não sei tanto quanto pensava. Até ter considerado o assunto, eu tinha uma espécie de impressão de que se poderia reconhecer a diferença pela mera inspeção, se isso fosse feito de modo realmente honesto — que o substituto, de alguma forma, se trairia pelo mero sabor, soaria falso. Essa impressão foi, de fato, uma das fontes das quais as dúvidas que mencionei estavam ganhando força. O que fez parecer tão plausível que a religião fosse um substituto não foi um argumento filosófico genérico sobre a existência de Deus, mas o fato experimentado de que, para a maioria de nós, na maioria das vezes, a vida espiritual tinha um *sabor* muito tênue ou insípido, comparada com a religião natural. E eu pensei que era exatamente esse o sabor que um substituto deveria ter. Mas, depois de refletir, descobri que isso não apenas não era uma verdade óbvia, como era até contraditado por alguma experiência minha.

Uma vez conheci dois meninos maus que fumavam às escondidas e roubavam tabaco do pai. O pai deles tinha cigarros, que ele realmente fumava, e charutos — um grande número de charutos — que ele guardava para os visitantes. Os meninos gostavam de cigarros muito mais do que de charutos. Mas, de quando em vez, o pai deixava seu estoque de cigarros tão baixo que os meninos pensavam que o roubo de um ou dois seria inevitavelmente detectado. Nesses dias, eles pegavam charutos e um deles dizia ao outro “Acho que vamos ter de aturar charutos hoje”, ao que o outro respondia: “Bem, eu acho que um charuto é melhor do que nada”. Isso não é uma fábula que estou inventando, mas um fato histórico pelo qual posso me responsabilizar. E aqui, certamente, temos um exemplo muito bom do valor a ser atribuído às primeiras ideias apressadas de qualquer pessoa sobre uma realidade e um substituto. Para essas crianças, um charuto era tão somente um substituto inferior para um cigarro, um *pis-aller*.³ E, é claro, naquele estágio, os meninos estavam certos sobre seus próprios sentimentos; mas eles teriam se tornado ridiculamente errados se tivessem inferido que os charutos, por sua própria natureza, eram apenas uma espécie de cigarro provisório. Naquela questão, sua própria experiência infantil não lhes oferecia nenhuma evidência. Eles precisavam aprender a resposta vinda de fontes bem diferentes, ou então esperar até que seu paladar amadurecesse. Posso

acrescentar a importante moral da história? Um desses garotos foi permanentemente punido por uma completa incapacidade de apreciar charutos.

Aqui está outro exemplo. Quando eu era menino, os discos de gramofone não eram tão bons quanto são agora. Na antiga gravação de uma peça orquestral, você mal podia ouvir o instrumento separado, mas apenas um único som, indiferenciado. Foi com esse tipo de música que eu cresci. Quando, em algum momento posterior, comecei a ouvir orquestras de verdade, fiquei realmente desapontado com elas, só porque eu não conseguia ouvir aquele som único. O que encontrei em uma sala de concertos me pareceu carecer da união que eu esperava; não era uma orquestra, mas apenas um grupo de músicos individuais na mesma plataforma. Na verdade, senti que “não era a coisa real”. Esse exemplo é ainda melhor do que o anterior, pois um disco de gramofone é precisamente um substituto, e uma orquestra, a realidade. Mas, devido a minha falta de cultura musical, a realidade parecia ser um substituto, e o substituto, a realidade.

“Substitutos” sugerem alimentação durante a guerra. Bem, também nisso tenho um exemplo a oferecer. Durante a última guerra, como no presente, tivemos de comer margarina em vez de manteiga.⁴ Quando comecei a fazer isso, não consegui perceber a diferença entre elas. Por volta da primeira semana, eu teria dito: “Você pode chamar a margarina de substituta, se quiser, mas, na verdade, ela é tão boa quanto a coisa real”. Mas, ao final da guerra, eu nunca mais confundiria uma com a outra e nunca mais quis ver margarina de novo. Isso é diferente dos exemplos anteriores, porque aqui comecei a saber qual, de fato, era o substituto. Mas o ponto é que o mero sabor imediato não confirmou, a princípio, esse pouco de conhecimento. Foi somente após longa experiência que a margarina se revelou a meus sentidos como inferior.

Mas basta de minhas próprias experiências. Eu me voltarei para um homem melhor, para Milton, e para aquela cena que eu costumava pensar como a mais grotesca, mas agora penso que é uma das mais profundas, em *Paraíso perdido*. Refiro-me à cena em que Eva, poucos minutos depois de sua criação, se vê em um lago e se apaixona por seu próprio reflexo. Então, Deus a faz olhar para cima, e ela enxerga Adão.⁵ Mas o ponto interessante é que a primeira visão que ela tem de Adão é uma decepção; ele é um objeto muito menos atraente que ela. Sendo divinamente guiada, Eva supera essa difícil *pons asinorum*⁶ e vive para

aprender que estar apaixonada por Adão é mais inesgotável, mais frutífero e até mais divertido do que estar apaixonada por si mesma. Mas, se fosse uma pecadora, como nós, ela não teria feito a transição tão facilmente; ela também teria passado pelo estágio de ver o amante verdadeiro, externo, como o segundo melhor. De fato, a área da qual esse exemplo é tomado ilustra melhor meu tema do que quase qualquer outro. Para o pervertido, o amor normal, quando não parece simplesmente repulsivo, parece, na melhor das hipóteses, um mero substituto insípido para aquele mundo horrível de fantasias impossíveis que se tornaram para ele a “coisa real”. Mas todos os departamentos da vida nos fornecem exemplos. Os ouvidos que se deliciam com *jazz* não conseguem acreditar que a “música clássica” seja uma espécie de “*jazz* vegetariano” (para citar meu amigo Barfield),⁷ e a grande literatura parece, ao gosto vulgar, ser a princípio um pálido reflexo dos “*thrillers*” ou “dramas de triângulo amoroso” que ele prefere.

De tudo isso, extraio a seguinte conclusão: a introspecção não tem utilidade alguma na decisão de qual das duas experiências é um substituto ou um segundo melhor. Em certo estágio, todas as sensações que esperaríamos encontrar acompanhando a satisfação adequada de uma necessidade fundamental acompanharão, de fato, o substituto e vice-versa. E quero insistir em que, se estivermos convencidos desse princípio, devemos mantê-lo com firmeza, desse momento até o fim da vida. Quando for provado que uma testemunha não é confiável, expulse-a do tribunal. É mero desperdício de tempo voltar às evidências obtidas por ela e pensar “Afinal...” e “Ela *disse*”. Se o sentimento imediato se mostrou completamente inútil nesse assunto, então, nunca mais ouçamos o sentimento imediato outra vez. Se nosso critério entre uma satisfação real e uma substituta deve ser procurado em outro lugar, então, em nome de Deus, procuremo-lo em outro lugar.

Quando digo “em outro lugar”, ainda não estou falando de fé ou de um dom sobrenatural. O que quero dizer pode ser mostrado por meio de um exemplo. Se aqueles dois garotos maus realmente quisessem descobrir se o entendimento deles sobre charutos e cigarros estava correto, havia várias coisas que poderiam ter feito. Eles poderiam ter perguntado a um adulto, que teria dito a eles que os charutos eram de fato considerados o maior luxo dos dois e, portanto, teriam seu erro corrigido graças a uma autoridade. Ou poderiam ter descoberto graças a

suas próprias pesquisas — isto é, comprando seus cigarros em vez de roubá-los — que charutos eram mais caros do que cigarros, e disso infeririam que, sem dúvida, estes não poderiam ser um mero substituto para aqueles. Isso teria sido uma correção por meio da razão. Por fim, eles poderiam ter praticado obediência, honestidade e veracidade e esperado até a idade em que teriam permissão para fumar — situação em que teriam chegado, por meio da experiência, a um ponto de vista mais razoável sobre essas duas formas de utilização de tabaco. Autoridade, razão, experiência; dessas três, misturadas em proporções variadas, todo o nosso conhecimento depende. A autoridade de muitos sábios em muitos tempos e lugares diferentes me impede de considerar o mundo espiritual como uma ilusão. Minha razão, mostrando-me as dificuldades aparentemente insolúveis do materialismo e provando que a hipótese de um mundo espiritual cobre muito mais os fatos, com muito menos suposições, me impede de novo. Minha experiência, mesmo de tentativas tão débeis como as que fiz para viver a vida espiritual, não leva aos resultados que a busca de uma ilusão normalmente leva, e, portanto, me proíbe mais uma vez. Não estou agora dizendo que a razão de ninguém e a experiência de ninguém produzem resultados diferentes. Estou apenas tentando colocar todo o problema no caminho certo, para deixar claro que o valor dado ao testemunho de qualquer sentimento deve depender de toda a nossa filosofia, não de toda a nossa filosofia sobre um sentimento. Se aqueles que negam o mundo espiritual provarem seu argumento em termos gerais, então, sem dúvida, disso se seguirá que nossas experiências aparentemente espirituais *devem* ser uma ilusão; mas, de igual modo, se estivermos certos, disso se seguirá que elas são a realidade primordial e que nossas experiências naturais são as segundas melhores. Notemos que, qualquer que seja o ponto de vista adotado, o mero sentimento continuará a atacar nossa convicção. Assim como o cristão tem seus momentos em que o clamor desse mundo visível e audível é tão persistente e o sussurro do mundo espiritual tão fraco que a fé e a razão dificilmente se mantêm firmes em seus propósitos, então, como bem me recordo, o ateu também tem seus momentos de atemorizante apreensão, de uma suspeita quase irresistível de que os contos antigos podem, afinal de contas, ser verdade, de que alguma coisa ou alguém do lado de fora possa, a qualquer momento, invadir seu universo puro, explicável, mecânico. Creia em Deus, e você terá de enfrentar horas em que parece *óbvio*

que este mundo material é a única realidade; descreia nele, e você enfrentará horas em que este mundo material parecerá gritar para você que ele *não* é tudo. Nenhuma convicção, religiosa ou irreligiosa, por si só, acabará de uma vez por todas com esse quinta-coluna da alma. Somente a prática da fé, resultando no hábito da fé, fará gradualmente isso.

Já chegamos a uma posição da qual podemos falar sobre fé sem sermos mal interpretados? Pois, em geral, somos tímidos em falar claramente sobre fé como uma virtude. Isso se parece com elogiar a intenção de crer no que você quer crer em face da evidência do contrário: na antiga história, o americano definiu fé como “o poder de crer no que sabemos ser falso”.⁸ Eu, porém, defino fé como o poder de continuar crendo no que em algum momento honestamente pensamos ser verdade até que razões convincentes para honestamente mudar nossa mente são trazidas diante de nós. A dificuldade de tal continuidade no crer é constantemente ignorada ou mal compreendida nas discussões sobre esse assunto. É sempre assumido que as dificuldades da fé são dificuldades intelectuais, que um homem que em algum momento aceitou certa proposição irá automaticamente continuar crendo nela até que verdadeiras bases para a descrença ocorram. Nada poderia ser mais superficial. Quantos dos calouros que chegam a Oxford vindos de lares religiosos e que perdem seu cristianismo no primeiro ano foram honestamente *dissuadidos* disso? Quantas de nossas súbitas perdas temporárias de fé têm uma base racional que foi examinada em algum momento? Não sei como ocorre com os outros, mas acho que a mera mudança de cenário sempre tende a diminuir minha fé a princípio — Deus é menos crível quando oro em um quarto de hotel do que quando estou na faculdade. A sociedade de incrédulos torna a fé mais difícil mesmo quando eles são pessoas cujas opiniões, sobre qualquer outro assunto, são consideradas inúteis.

Essas flutuações irracionais na crença não são peculiares à crença religiosa. Elas estão acontecendo com todas as nossas crenças durante todo o dia. Você não percebeu isso com os pensamentos sobre a guerra? Alguns dias, é claro, há notícias realmente boas ou notícias realmente ruins, o que nos dá motivos racionais para aumentar o otimismo ou o pessimismo. Mas todos devem ter experimentado dias em que somos erguidos em uma grande onda de confiança ou mergulhados em uma depressão de ansiedade, embora não haja novos motivos nem para um nem para outro. Claro, uma vez que o estado de espírito

está em nós, rapidamente *encontramos* razões. Dizemos que estávamos “pensando sobre isso”, mas é bem evidente que o estado de espírito criou as razões, e não o contrário. Mas há exemplos mais próximos do problema cristão do que esses. Há coisas, digamos, em aprender a nadar ou a escalar, que parecem perigosas e não são. Seu instrutor lhe diz que é seguro. Você tem boas razões, à luz de experiência passada, para confiar nele. Talvez você possa ver por si mesmo, por sua própria razão, que é seguro. Mas a questão crucial é: você será capaz de continuar acreditando nisso quando realmente vir a borda do penhasco abaixo de você ou realmente se sentir sem apoio na água? Você não terá motivos *racionais* para descreer. São seus sentidos e sua imaginação que atacam a crença. Aqui, como no Novo Testamento, o conflito não é entre fé e razão, mas entre fé e visão. Podemos enfrentar coisas que *sabemos* ser perigosas se elas não parecerem muito perigosas; nosso problema real frequentemente é com coisas que *sabemos* ser seguras, mas que parecem assustadoras. Nossa fé em Cristo não oscila tanto quando argumentos verdadeiros vêm contra ela como oscila quando ela *parece* improvável — quando o mundo inteiro assume aquele *olhar* desolado que de fato nos diz muito mais sobre o estado de nossas paixões, e até mesmo sobre nossa digestão, do que sobre a realidade.

Quando exortamos pessoas à fé como uma virtude, à intenção estabelecida de continuarem a crer em certas coisas, não as estamos exortando a lutar contra a razão. A intenção de continuar a crer é necessária, pois, embora a razão seja divina, os raciocinadores humanos não são. Uma vez que a paixão tome parte no jogo, sem a assistência da graça, a razão humana tem tanta chance de manter seu domínio sobre verdades já obtidas quanto um floco de neve tem de manter sua consistência na boca de uma fornalha. Os argumentos contra o cristianismo, que nossa razão pode ser persuadida a aceitar no momento de ceder à tentação, são muitas vezes absurdos. A razão pode alcançar verdades; sem fé, ela as reterá apenas enquanto Satanás desejar. Não há nada em que não possamos crer ou descreer. Se desejamos ser racionais — não de vez em quando, mas constantemente —, devemos orar pelo dom da fé, pelo poder de continuar crendo não em franca oposição à razão, mas em franca oposição à luxúria e ao terror e ao ciúme e ao tédio e à indiferença, dos quais razão, autoridade ou experiência, ou todas as três, uma vez nos libertaram para a verdade. Talvez a resposta a essa oração nos surpreenda quando vier, pois não tenho certeza, afinal,

se uma das causas de nossa pouca fé nada mais é do que um desejo secreto de que nossa fé *não* seja muito forte. Existe alguma reserva em nossa mente? Algum medo de como seria se nossa religião se tornasse *muito* real? Espero que não. Que Deus ajude a todos nós e nos perdoe.

¹ Referência à fábula da raposa e as uvas, atribuída a Esopo (620 a.C.–564 a.C.), escritor da Grécia antiga, e reescrita por Jean de La Fontaine (1621–1695), poeta e fabulista francês.

² Latim: “à primeira vista”. Implica aquilo que pode ser constatado de imediato.

³ Expressão francesa que significa “último recurso, pior das hipóteses, tapa-buraco, mal menor”.

⁴ Lewis serviu ao exército britânico, como segundo tenente, na Primeira Guerra Mundial, principalmente na sangrenta Batalha de Somme, que aconteceu de 1º de julho a 17 de novembro de 1916.

⁵ *Paraíso perdido*, Canto IV.

⁶ Latim: “ponte dos asnos”. Expressão que indica um problema difícil para novatos, um teste crítico para seu entendimento.

⁷ Owen Barfield (1898–1997), filósofo, autor, poeta e crítico inglês. Amigo de longa data de Lewis e seu colega no grupo *The Inklings*.

⁸ Lewis está citando uma história popular. Em algumas versões, o autor da frase é um menino na escola dominical.

CAPÍTULO 4

Sobre ética

Na Inglaterra moderna, afirma-se com frequência que o mundo deve retornar à ética cristã a fim de preservar a civilização, ou mesmo para salvar a espécie humana da destruição. Por vezes, afirma-se, como resposta, que a ética cristã tem sido o maior obstáculo ao progresso humano e que devemos ter o cuidado de nunca mais voltar a uma escravidão da qual, felizmente, escapamos. Não vou cansar você com uma repetição dos argumentos comuns pelos quais cada um dos pontos de vista pode se apoiar. Minha tarefa é outra. Embora eu mesmo seja cristão, e um cristão dogmático que não foi maculado com as reservas modernistas, e esteja comprometido com o sobrenaturalismo em todo seu rigor, vejo-me muito incapaz de tomar lugar ao lado dos defensores do primeiro ponto de vista. Todo o debate entre aqueles que exigem e aqueles que depreciam um retorno à ética cristã parece-me envolver pressupostos que não posso permitir. A questão entre as partes em conflito foi erroneamente formulada.

Devo começar por distinguir os sentidos em que podemos falar de sistemas éticos e das diferenças entre eles. Podemos, por um lado, definir sistema ético como um corpo de injunções éticas. Nesse sentido, quando falamos sobre ética estoica estamos nos referindo ao sistema que recomenda fortemente o suicídio (em certas condições) e se deleita com a apatia no sentido técnico, a extinção das emoções. Quando falamos de ética aristotélica, referimo-nos ao sistema que encontra no orgulho virtuoso ou magnanimidade a virtude que pressupõe e inclui todas as outras virtudes. Quando falamos de ética cristã, referimo-nos ao sistema que ordena humildade, perdão e (em certas circunstâncias) o martírio. Desse ponto de vista, as diferenças são diferenças de conteúdo. Mas por vezes também falamos de sistemas éticos quando nos referimos a análises sistemáticas e explicações de nossa experiência moral. Assim, a expressão “ética kantiana” significa não primariamente um conjunto de ordens — Kant não diferia notavelmente de outros homens quanto ao conteúdo da ética —, mas quanto a doutrina do imperativo categórico.¹ Desse ponto de vista, a ética estoica é o sistema que define comportamento moral por conformidade à natureza, ou o

todo, ou à providência — termos quase intercambiáveis no pensamento estoico; a ética aristotélica é o sistema do eudemonismo; a ética cristã, o sistema que, quer exaltando a fé acima das obras, quer afirmando que o amor cumpre a lei ou exigindo a regeneração, torna o dever um conceito autotranscendente e esforça-se por escapar da região da mera moralidade.

Naturalmente, seria ingênuo supor que não há uma conexão profunda entre um sistema ético em um sentido e um sistema ético no outro. A teoria do filósofo ou do teólogo a respeito de ética surge da ética prática que ele já sustém e à qual tenta obedecer; e, novamente, uma vez formada, a teoria reage ao julgamento de quem a tem sobre o que deve ser feito. Isso é uma verdade que não corre o perigo de ser negligenciada por uma época tão impregnada de historicismo² como a nossa. Nós estamos, de alguma forma, profundamente impregnados com o sentimento de época, muito ansiosos para reconhecer um espírito comum na prática ética e na teoria ética, na economia, nas instituições, na arte, na vestimenta e na linguagem de uma sociedade. Deve-se, no entanto, também insistir que os sistemas éticos em um sentido não diferem, em uma relação direta, da diferença entre sistemas éticos em outro. O número de ações sobre cuja qualidade ética um estoico, um aristotélico, um tomista, um kantiano e um utilitarista concordariam é, afinal, muito grande. O próprio ato de estudar diversas teorias éticas, como teorias, exagera as diferenças práticas entre elas. Enquanto as estudamos desse ponto de vista, de modo espontâneo e, com esse propósito, justo, apegamo-nos ao caso marginal em que a diferença teórica acompanha uma contradição entre as injunções, porque é o *experimentum crucis*.³ Mas o exagero útil em uma investigação não deve ser transferido para outras investigações.

Quando os escritores modernos nos incitam a retornar, ou a não retornar, à ética cristã, presumo que eles se refiram à ética cristã em nosso primeiro sentido: um corpo de injunções, não uma teoria quanto à origem, às sanções ou ao significado final dessas injunções. Se eles não têm isso em mente, então, não devem falar sobre um retorno à ética cristã, mas simplesmente sobre um retorno ao cristianismo. De qualquer forma, vou assumir que, nesse debate, a ética cristã significa um conjunto de injunções.

Nesse ponto minhas dificuldades começam. Um debate sobre o desejo de se adotar a ética cristã parece seguir dois pressupostos. (1) Que a ética cristã é um

entre vários corpos alternativos de injunções, tão claramente distintos um do outro que todo o futuro de nossa espécie neste planeta depende de nossa escolha entre eles. (2) Que nós, a quem os disputantes dirigem suas alegações, estamos momentaneamente fora de todos esses sistemas em uma espécie de vácuo ético, prontos para entrar naquele que for mais convincentemente recomendado a nós. E não me parece que qualquer pressuposto corresponda de maneira próxima ou sensível à realidade.

Considere comigo por um momento o primeiro pressuposto. A ética cristã realmente entrou no mundo como uma novidade, um novo e peculiar conjunto de ordenanças, ao qual um homem poderia ser, em sentido estrito, *convertido*? Falo de ser convertido à ética prática: ele poderia, é claro, ser convertido à fé cristã, ele poderia aceitar, não apenas como uma novidade, mas como uma novidade transcendente, um mistério escondido desde toda a eternidade, a deidade e a ressurreição de Jesus, a expiação, o perdão dos pecados. Mas essas próprias novidades estabelecem um limite rígido à novidade que podemos compreender nas injunções éticas. O convertido aceitou o perdão dos pecados. Mas dos pecados contra qual lei? Alguma nova lei promulgada pelos cristãos? Mas isso não faz sentido. Seria o escárnio de um tirano perdoar um homem por ter feito o que nunca foi proibido até o momento em que o perdão foi anunciado. A ideia (pelo menos em sua forma mais grosseira e popular) de que o cristianismo trouxe um novo código ético para o mundo é um grave erro. Se tivesse feito isso, então, teríamos de concluir que todos os que foram os primeiros a pregar compreenderam de modo completamente equivocado sua própria mensagem: pois todos eles, seu fundador, o precursor dele, os apóstolos dele, todos vieram exigindo arrependimento e oferecendo perdão, uma exigência e uma oferta, ambas sem sentido, exceto pelo pressuposto de uma lei moral já conhecida e já quebrada.

Está longe de minha intenção negar que encontramos na ética cristã um aprofundamento, uma internalização, algumas mudanças de ênfase, no código moral. Mas apenas a séria ignorância das culturas judaica e pagã poderia levar alguém à conclusão de que a ética cristã é algo radicalmente novo. Essencialmente, o cristianismo não é a promulgação de uma descoberta moral. Ele é dirigido apenas aos penitentes, apenas àqueles que admitem sua desobediência à lei moral conhecida. Ele oferece perdão por terem quebrado, e

ajuda sobrenatural para manter, essa lei e, ao fazê-lo, ele a reafirma. Um cristão que entende sua própria religião ri quando os incrédulos esperam perturbá-lo com a afirmação de que Jesus não proferiu nenhum mandamento que não havia sido dado antes pelos rabinos — poucos, na verdade, que não tenham paralelo em textos clássicos antigos egípcios, ninivitas, babilônicos ou chineses.⁴ Há muito que reconhecemos essa verdade com júbilo. Nossa fé não está ligada a alguma coisa excêntrica.

Com o segundo pressuposto — de um vácuo ético em que estamos decidindo qual código adotar — não é tão fácil de lidar, mas acredito que, no final das contas, é igualmente enganoso. É claro que, histórica ou cronologicamente, um homem não precisa ficar fora de todos os códigos éticos quando você o exorta a adotar a ética cristã. Um homem que esteja assistindo a um palestrante ou indo a um médico pode ser aconselhado a trocá-lo por outro. Mas ele não pode chegar a uma decisão sem primeiro deparar-se com um momento de indecisão. Deve haver um ponto em que ele não se sinta ligado a nenhum dos dois e pese-lhes os méritos rivais. A adesão a um ou a outro é inconsistente com a escolha. Da mesma forma, a exigência de que devemos reassumir, ou abster-nos de retomar, o código de ética cristão nos convida a entrar em um estado em que seremos independentes.

Não estou, obviamente, negando que alguns homens, em alguns momentos, podem estar em um vácuo ético, não aderindo a nenhum sistema ético. Mas a maioria daqueles que está nessa situação não está, de modo algum, empenhada em decidir que sistema deve adotar, pois tais homens nem sempre se propõem a adotar algum. Eles estão mais preocupados em sair dos objetivos ou dos asilos. Nossa questão não tem relação com eles. Nossa questão é se o tipo de homem que nos incita a retornar (ou a não retornar) à ética cristã, ou o tipo de homem que ouve esses apelos, pode entrar no vácuo ético que parece estar envolvido na própria concepção de escolha de um código ético. E a melhor maneira de responder a essa questão é primeiro (como às vezes acontece) fazendo outra. Supondo que nos seja possível entrar no vácuo e ver todos os sistemas éticos do lado de fora, que motivos esperaríamos encontrar para entrar em algum deles?

Uma coisa se evidencia imediatamente. Não podemos ter motivos *éticos* para adotar qualquer desses sistemas. Enquanto estivermos no vácuo, não pode ser nosso dever emergir dele. Um ato de dever é um ato de obediência à lei moral.

Mas, por definição, estamos fora de todos os códigos de lei moral. Um homem sem lealdade ética não pode ter motivos éticos para adotar um código. Se ele tivesse, isso provaria que ele não estava realmente no vácuo. Como, então, acontece de homens que falam como se pudéssemos ficar de fora de todas as moralidades e escolher entre elas como uma mulher escolhe um chapéu nos exortarem (e, muitas vezes, em tons apaixonados) a fazer uma escolha particular? Eles têm uma resposta pronta. Quase invariavelmente recomendam algum código de ética com base no fato de que aquele, e somente aquele, preservará a civilização ou a raça humana. O que eles raramente nos dizem é se a preservação da raça humana é, em si, um dever ou se eles esperam que procuremos isso em alguma outra base.

Agora, se é um dever, então, claramente, aqueles que nos exortam a isso não estão realmente em um vácuo moral, e não acreditam seriamente que estamos em um vácuo moral. No mínimo, eles aceitam — e contam com nossa aceitação — uma injunção moral. Seu código moral é, reconhecidamente, singularmente pobre em conteúdo. A ordenança solitária de seu código, comparado aos códigos ricamente articulados de Aristóteles, Confúcio ou Aquino, sugere que ele é um mero resíduo; como as artes de certos selvagens sugerem que eles são o último vestígio de uma civilização desaparecida. Mas há uma diferença profunda entre ter uma moralidade fanática e estreita e não ter moralidade alguma. Se eles estivessem realmente em um vácuo moral, de onde poderiam ter derivado a ideia de um único dever?

Para evitar a dificuldade, pode-se sugerir que a preservação de nossa espécie não é um imperativo moral, mas um fim prescrito por instinto. A isso respondo, em primeiro lugar, que há muita dúvida se existe tal instinto; e, em segundo lugar, que se houvesse, não faria o trabalho que aqueles que invocam o instinto nesse contexto exigem dele.

Nós temos, de fato, um instinto assim? Devemos aqui ter cuidado com o significado da palavra. Em inglês [e em português], a palavra “instinto” é muitas vezes usada de modo vago para o que deveria ser chamado de apetite: assim falamos do instinto sexual. “Instinto”, nesse sentido, significa um impulso que aparece na consciência como desejo e cuja satisfação é marcada pelo prazer. Parece-me evidente que não temos instinto (nesse sentido) para preservar nossa espécie. O desejo é direcionado para o concreto — esta mulher, este prato de

sopa, este copo de cerveja; mas a preservação da espécie é uma abstração elevada que nem entra na mente de pessoas não dadas à reflexão, e afeta até mesmo mentes cultas naqueles períodos em que elas são menos instintivas. Mas instinto é também, e mais apropriadamente, usado para significar comportamento como que vindo do conhecimento. Assim, certos insetos realizam ações complicadas que têm, de fato, o resultado de que seus ovos são incubados e suas larvas, nutridas; e como (com ou sem razão) nos recusamos a atribuir planejamento e presciência conscientes ao agente, dizemos que ele agiu “por instinto”. O que isso significa no aspecto subjetivo, como o assunto se apresenta ao inseto — se é que se apresenta —, suponho que não sabemos. Nesse sentido, dizer que temos um instinto para preservar a raça humana seria dizer que nos sentimos compelidos, não sabemos como, a realizar atos que, de fato (embora não fossem nosso propósito), tendem à preservação dela. Isso parece muito improvável. Quais são esses atos? E se eles existem, qual é o propósito de nos incitar a preservar a raça adotando (ou evitando) a ética cristã? Não seria melhor deixar o trabalho para o instinto?

Mais uma vez, o *instinto* pode ser usado para denotar esses impulsos fortes que, como os apetites, são difíceis de negar, embora não sejam, como os apetites, direcionados para o prazer físico concreto. E isso, penso, é o que as pessoas realmente querem dizer quando falam de um instinto de preservar a raça humana. Elas querem dizer que temos um impulso natural, irrefletido e espontâneo para fazer isso, já que temos de preservar nossa descendência. Aqui somos jogados de volta à evidência discutível da introspecção. Eu acho que não tenho esse impulso e não vejo evidências de que outros homens o tenham. Não me entenda mal. Não quero ser considerado um monstro. Reconheço a preservação do homem como um fim ao qual minha própria preservação e felicidade estão subordinadas; o que eu nego é que esse fim me foi prescrito por um impulso poderoso e espontâneo. A verdade me parece ser que temos um impulso de preservar nossos filhos e netos, um impulso que enfraquece progressivamente à medida que levamos a mente mais e mais para o abismo das futuras gerações, e que, se for deixado à própria força espontânea, logo morrerá completamente. Deixe-me perguntar a qualquer um nesta audiência que é pai se ele tem um impulso espontâneo de sacrificar o próprio filho em prol da espécie humana em geral. Não estou perguntando se ele sacrificaria o filho. Estou

perguntando se, caso ele o fizesse, ele estaria obedecendo a um impulso espontâneo. Algum pai entre vocês não responderá que, se esse sacrifício fosse exigido dele e se o fizesse, ele o faria, não em obediência a um impulso natural, mas a um desafio duramente vencido? Esse ato, não menos que a imolação de si mesmo, seria um triunfo sobre a natureza.

Mas vamos deixar essa dificuldade de lado. Vamos supor, para fins de argumentação, que realmente exista um “instinto” (em qualquer sentido) para preservar a civilização, ou a raça humana. Nossos instintos estão obviamente em conflito. A satisfação de um exige a negação do outro. E, obviamente, se é que existe, o instinto de preservar a humanidade é aquele, entre todos os outros, cuja satisfação provavelmente acarretará a maior frustração de meus instintos remanescentes. Minha fome e minha sede, meus desejos sexuais, meus afetos familiares, tudo vai interferir naquele. Lembre-se de que ainda estamos supondo estar no vácuo, fora de todos os sistemas éticos. Em que base concebível, em um vazio ético, partindo do pressuposto de que a preservação da espécie não é um fim moral, mas um fim meramente instintivo, pode-se pedir que eu gratifique meu instinto de preservação da espécie adotando um código moral? Por que esse instinto deveria ser preferido a todos os outros que tenho? Certamente, ele não é meu instinto mais forte. Mesmo que fosse, por que eu não deveria lutar contra ele como um dipsomaníaco é exortado a lutar contra seu desejo tirânico? Por que meus conselheiros assumem desde o início, sem argumentos, que a esse instinto deveria ser dada uma ditadura em minha alma? Não nos deixemos enganar com palavras. Não adianta dizer que esse é o mais profundo, ou mais elevado, ou mais fundamental ou mais nobre de meus instintos. Essas palavras significam que ele é meu instinto mais forte (o que é falso e não haveria razão para obedecer-lhe, mesmo que fosse verdade) ou, do contrário, ocultam uma reintrodução sub-reptícia do ético.

De fato, o ético foi reintroduzido. Ou, mais precisamente, nunca foi realmente banido. O vácuo moral foi, desde o início, uma mera invenção. Aqueles que esperam que adotemos um código moral como meio para a preservação das espécies já têm um código moral e assumem tacitamente que também temos um. Seu ponto de partida é uma máxima puramente moral: *Que a humanidade deve ser preservada*. Trazer o instinto ao assunto é fútil. Se nossos instintos não estiverem organizados em uma hierarquia de dignidade

comparativa, é inútil dizer-nos para obedecer ao instinto, pois os instintos estão em guerra. Se fizer isso, então, você os está organizando em obediência a um princípio moral, passando um julgamento ético sobre eles. Se o instinto é seu único padrão, nenhum instinto deve ser preferido ao outro, pois cada um deles alegará estar satisfeito à custa de todos os demais. Aqueles que nos incitam a escolher um código moral já são moralistas. Podemos jogar fora a imagem ilógica de um homem totalmente antiético confrontado por uma série de códigos alternativos e fazer sua livre escolha entre eles. Nada disso ocorre. Quando um homem é totalmente antiético, ele não escolhe entre códigos éticos. E, aqueles que dizem que estão escolhendo entre códigos éticos, já estão assumindo um código.

O que, então, diremos da máxima que está presente desde o princípio — *Que a humanidade deve ser preservada*? De onde tiramos isso? Ou, para ser mais concreto, de onde eu tirei isso? Certamente, não posso apontar nenhum momento no tempo em que a acolhi pela primeira vez. É, até onde sei, uma generalização posterior e abstrata de todo o ensino moral que já tive. Se eu quisesse agora encontrar autoridade para isso, não teria necessidade de apelar para minha própria religião. Eu poderia apontar para a confissão da alma de um justo no *Livro dos mortos* egípcio — “Não matei ninguém”. Eu poderia encontrar no Hino Babilônico que aquele que maquina a opressão terá seu lar destruído. Eu encontraria, mais perto de casa, no *Elder Edda*,⁵ que “o homem é o deleite do homem”. Eu encontraria em Confúcio que o povo primeiro deveria se multiplicar, depois, prosperar e, depois, ser instruído. Se eu quisesse o espírito geral de todos esses preceitos, poderia encontrar em Locke que, “pela lei fundamental da natureza, o homem [deve] ser maximamente preservado”.⁶

Assim, de meu ponto de vista, não há mistério particular sobre essa máxima. Ela me foi ensinada, explícita e implicitamente, por minha ama-seca, por meus pais, por minha religião, por sábios ou poetas de todas as culturas de que tenho conhecimento. Para alcançar essa máxima, não preciso escolher um código ético entre muitos e excogitar motivos impossíveis para adotá-lo. A dificuldade seria encontrar códigos que contradissem isso. E, quando eu os encontrasse, eles se revelariam, não radicalmente diferentes, mas códigos nos quais o mesmo princípio está, por alguma razão, restrito ou truncado, no qual a preservação e a perfeição do homem se reduzem às da tribo, da classe ou da família ou da nação.

Todos poderiam ser alcançados por mera subtração daquilo que parece ser o código geral: diferem dele, não como o boi difere do homem, mas como o anão difere do homem.

Isso é o que diz respeito a mim. Mas de onde vêm os outros, aqueles que alegam estar fora de todos os códigos éticos? Certamente, não há dúvida sobre a resposta. Eles encontraram seu código onde eu encontrei. Eles o mantêm por herança e treinamento da tradição humana geral (se não estritamente universal). Eles nunca teriam atingido sua injunção solitária se tivessem realmente começado em um vácuo ético. Eles confiaram na tradição humana geral pelo menos até o ponto de assumirem dela uma máxima.

Mas é claro que, naquela tradição, essa máxima não estava sozinha. Encontrei ao lado dela muitas outras injunções: deveres especiais para pais e anciãos, deveres especiais para minha esposa e meu filho, deveres de boa fé e veracidade, deveres com respeito aos fracos, aos pobres e aos desolados (esses últimos não confinados, como alguns pensam, aos textos judaico-cristãos). Para mim, novamente, não há dificuldade. Aceito todas essas ordenanças, todas com a mesma autoridade. Mas há de fato uma grande dificuldade para aqueles que mantêm uma e desejam abandonar as restantes? E agora chegamos ao cerne de questão.

Há muitas pessoas no mundo moderno que nos oferecem, como dizem, novas moralidades. Mas, como acabamos de ver, não pode haver motivo moral para entrar em uma nova moralidade, a menos que esse motivo seja tomado emprestado da moralidade tradicional, que não é nem cristã nem pagã, nem oriental nem ocidental, nem antiga nem moderna, mas geral. Surge, então, a questão da razoabilidade de aceitar uma máxima e rejeitar as demais. Se as máximas restantes não têm autoridade, qual é a autoridade daquela que você escolheu para reter? Se ela tem autoridade, por que as outras não a possuem? Assim, um humanista científico⁷ pode nos incitar a nos livrarmos do que ele poderia chamar de nossa moralidade *Tabu* herdada e perceber que a exploração total da natureza para o conforto e a segurança da posteridade é o único fim. Seu sistema colide com o meu, digamos, no ponto em que ele exige a eutanásia compulsória dos idosos ou dos inaptos. Mas o dever de cuidar da posteridade, sobre o qual ele baseia todo o seu sistema, não tem outra fonte além da mesma tradição que me permite honrar meus pais e não assassinar (uma proibição que

eu encontro tanto na *Völuspá*⁸ quanto no Decálogo). Se, como ele quer que eu acredite, fui enganado pela tradição quando ela me ensinou meu dever para com meus pais, como sei que não me enganou igualmente ao prescrever um dever para com a posteridade? Outro exemplo: podemos ter um nacionalista fanático que me diz para jogar fora meus antiquados escrúpulos sobre justiça e benevolência universais e adotar um sistema no qual nada, exceto a riqueza e o poder de meu próprio país, importa. Mas a dificuldade é a mesma. Aprendi sobre um dever especial com relação a meu próprio país no mesmo lugar em que também aprendi a respeito de um dever geral com relação aos homens como tais. Se a tradição estava errada sobre um dever, em que base o nacionalista me pede para acreditar que estava certo sobre o outro? O comunista está na mesma posição. Posso muito bem concordar com ele que a exploração é um mal e que aqueles que fazem o trabalho devem colher a recompensa. Mas só acredito nisso porque aceito certas noções tradicionais de justiça. Quando passa a atacar a justiça como parte de minha ideologia *burguesa*, ele tira a base sobre a qual posso razoavelmente ser chamado a aceitar seu novo código comunista.

Vamos entender muito claramente que, em certo sentido, é tão possível inventar uma nova ética quanto o é colocar um novo sol no céu. Algum preceito da moralidade tradicional sempre tem de ser admitido. Nunca começamos a partir de uma tábula rasa: se o fizéssemos, deveríamos terminar, eticamente falando, com uma tábula rasa. Novas moralidades só podem ser contrações ou expansões de algo que já foi dado, e todas as tentativas especificamente modernas de novas moralidades são contrações. Elas procedem de se manter alguns preceitos tradicionais e rejeitar outros: mas a única autoridade real por trás daqueles que são retidos é a mesma autoridade com que outros, com escárnio, são desprezados. Claro que essa inconsistência é ocultada; geralmente, como temos visto, mediante uma recusa em reconhecer os preceitos que são mantidos como preceitos morais.

Mas muitas outras causas contribuem para a ocultação. Tanto na vida do indivíduo como na vida da comunidade, circunstâncias particulares atribuem temporariamente um valor excessivo a algum extremo. Quando estamos apaixonados, o amado; quando estamos doentes, a saúde; quando estamos pobres, o dinheiro; quando estamos com medo, a segurança; cada um destes parece a única coisa que vale a pena possuir. Portanto, aquele que fala a uma

classe, a uma nação ou a uma cultura, sob o peso de alguma paixão, não terá dificuldade em insinuar na mente dos ouvintes a ideia fatal de algum bem finito que vale a pena ser alcançado não importando o custo, e construir um sistema ético excêntrico sobre esse fundamento. Sem dúvida, não é um sistema genuinamente novo. Qualquer que seja o objetivo escolhido, a ideia de que eu deveria procurá-lo para minha classe, cultura ou nação à custa de minha satisfação pessoal não tem autoridade, salvo aquela que deriva da moralidade tradicional. Mas, na emoção do momento, isso é esquecido.

Somado a isso, não reconhecemos no pensamento moderno um exagero muito sério no que diz respeito às diferenças éticas entre diferentes culturas? A concepção que domina nosso pensamento está entesourada na palavra *ideologias*, na medida em que essa palavra sugere que toda a perspectiva moral e filosófica de um povo pode ser explicada sem qualquer participação de seu método de produção, de sua organização econômica e de sua localização geográfica. Nesse entendimento, é claro, diferenças, e diferenças em qualquer grau, devem ser esperadas entre ideologias assim como entre linguagens e costumes. Mas é isso o que na realidade encontramos? Muito da antropologia parece, a princípio, encorajar-nos a uma resposta positiva. Mas, se posso me aventurar a dar uma opinião em um campo no qual não sou de modo algum especialista, eu sugeriria que a aparência é um tanto ilusória. Parece-me resultar de uma ênfase naqueles mesmos elementos de cada cultura que são mais variáveis (prática sexual e ritual religioso) e também de uma ênfase no selvagem. Tenho até mesmo identificado uma tendência em alguns pensadores de tratar o selvagem como o homem normal ou arquetípico. Mas, certamente, ele é o homem excepcional. Pode, de fato, ser verdade que todos nós fomos selvagens em algum momento, como é certamente verdade que todos nós fomos bebês em algum momento. Mas nós não tratamos como homem normal o imbecil que, na vida adulta, mantém-se como o que todos nós éramos (intelectualmente) no berço. O selvagem teve tantas gerações de ancestrais quanto as teve o homem civilizado: ele é o homem que, no mesmo número de séculos, não aprendeu nem esqueceu aquilo que o restante da raça humana conhece. Não vejo por que devemos dar muita importância à diversidade e à excentricidade (muitas vezes exageradas) dos códigos selvagens. E, se nos voltarmos para o homem civilizado, afirmo que encontraremos muito menos diferenças de injunção ética do que se acredita hoje

em dia. Na monotonia triunfante, as mesmas trivialidades indispensáveis nos encontrarão em cultura após cultura. A ideia de que qualquer uma das novas moralidades que nos são agora oferecidas seria simplesmente mais um acréscimo a uma variedade quase infinita não está de acordo com os fatos. Não temos realmente razão em falar de diferentes moralidades enquanto falamos de diferentes línguas ou diferentes religiões.

Você não vai supor que tento reintroduzir em seu pleno rigor estoico ou medieval a doutrina do direito natural. Nem estou reivindicando como fonte desse substancial acordo ético qualquer coisa como intuição ou ideias inatas. Tampouco, apesar de eu ser um teísta, apresento qualquer argumento subreptício para o teísmo. Meu objetivo é mais modesto. É até negativo. Eu nego que tenhamos qualquer escolha a fazer entre sistemas éticos claramente diferenciados. Eu nego que tenhamos algum poder para criar um novo sistema ético. Afirmando que, onde e quando a discussão ética começa, encontramos já diante de nós um código ético cuja validade deve ser admitida antes que possamos criticá-la, pois nenhum ataque ético a qualquer um dos preceitos tradicionais pode ser feito, exceto com base em algum outro preceito tradicional. Você pode atacar o conceito de justiça porque interfere na alimentação das massas, mas você extraiu do código mundial o dever de alimentar as massas. Você pode exaltar o patriotismo à custa da misericórdia; mas era o código antigo que lhe dizia para amar seu país. Você pode vivissectar seu avô para livrar seus netos do câncer, mas, no caso de abandonar a moralidade tradicional, por que você deveria se preocupar com seus netos?

Dessas coisas negativas, surge uma positiva. Os homens dizem: “Como devemos agir, o que devemos ensinar a nossos filhos, agora que não somos mais cristãos?” Vejam, senhores, como eu responderia a essa pergunta. Você está enganado se pensa que a moralidade de seu pai era baseada no cristianismo. Pelo contrário, o cristianismo a pressupunha. Essa moralidade permanece exatamente onde estava; sua base não foi retirada porque, em certo sentido, ela nunca teve base. As injunções éticas definitivas sempre foram premissas, nunca conclusões. Kant estava perfeitamente certo neste ponto, pelo menos: o imperativo é categórico. A menos que a ética seja assumida desde o início, nenhum argumento levará você a ela.

Ao relembrar a moralidade tradicional aos homens, não estou, evidentemente, afirmando que ela dará uma resposta a cada problema moral específico com o qual sejamos confrontados. Sartre parece-me ser vítima de um curioso mal-entendido quando rejeita a concepção de regras morais gerais, alegando que essas regras podem não se aplicar claramente a todos os problemas concretos de conduta.⁹ Quem poderia supor que, por aceitar um código moral, devemos ser libertados de todas as questões de casuística? Obviamente, são códigos morais que criam questões de casuística, assim como as regras do xadrez criam problemas de xadrez. O homem sem código moral, como o animal, está livre de problemas morais. O homem que não aprendeu a contar está livre de problemas matemáticos. Um homem dormindo está livre de todos os problemas. Dentro da estrutura da ética humana geral, problemas, com certeza, surgirão e às vezes serão resolvidos de modo errôneo. Essa possibilidade de erro é apenas o sintoma de que estamos acordados, não dormindo; de que somos homens, não feras ou deuses. Se eu estivesse impondo uma panaceia a você, se eu estivesse recomendando a ética tradicional como um meio para algum fim, eu poderia ser tentado a lhe prometer a infalibilidade que de fato nego. Mas essa, como se pode ver, não é minha posição. Eu o envio de volta a ama-seca e a seu pai, para todos os poetas e sábios e legisladores, porque acredito que, de certa forma, você já está lá, reconheça ou não: que não há realmente nenhuma alternativa ética; que aqueles que nos incitam a adotar novas moralidades estão apenas nos oferecendo o texto mutilado ou expurgado de um livro que já possuímos no manuscrito original. Todos esses homens desejam que dependamos de tais textos, e não do original, para depois nos privar de nossa plena humanidade. Sua atividade é, em longo prazo, sempre direcionada contra nossa liberdade.

¹ Immanuel Kant (1724–1804), filósofo alemão, criador da filosofia crítica, em que procurava determinar os limites da razão e analisar o motivo das ações humanas e a relação delas com a moral. O imperativo categórico, conceito central em sua deontologia, diz que o homem deveria agir sempre apenas de acordo com alguma máxima que ele gostaria que se tornasse lei universal.

² Ver o ensaio de Lewis sobre “Historicismo”, p. 171.

³ Latim: “experiência de cruz”. Expressão atribuída a Isaac Newton (1643–1727), é usada para referir-se à experiência que resolve o problema, que lhe dá uma solução definitiva.

⁴ *Os leitores já terão reconhecido temas neste artigo que lembram o argumento principal de *A abolição do homem*, de Lewis (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017) — livro que é, em minha opinião, uma introdução indispensável a todo o corpus da obra lewisiana. Embora eu não consiga precisar uma data para este artigo, meu palpite é que ele seja anterior ao *Abolição* em mais ou menos um ano. Sobre as semelhanças entre vários sistemas éticos, ver o apêndice de *A abolição do homem* chamado “Exemplos do Tao” (O Caminho ou a Lei Natural).

⁵ *Edda poética*, *Edda em verso* ou *Sæmundar Edda*, coleção, provavelmente do século 13, de poemas mitológicos e de heróis nórdicos escritos em norueguês antigo.

⁶ A maioria dessas citações se encontra no já citado (ver nota 4) apêndice de *A abolição do homem*.

⁷ Humanismo científico, também chamado de moderno, naturalista, ético ou democrático, é, nas palavras de Corliss Lamont (1902–1995), filósofo socialista, professor e ativista político americano, um de seus principais articuladores, “uma filosofia naturalista que rejeita todo o sobrenaturalismo e se apoia com primazia na razão e na ciência, na democracia e na compaixão humana”.

⁸ “A profecia da vidente”: nome do primeiro poema da *Edda poética* (ver nota 5.)

⁹ Jean-Paul Sartre (1905–1980), filósofo francês, cujo ensaio “O existencialismo é um humanismo”, que Lewis parece citar, define sua filosofia existencialista. O início do parágrafo 14 diz: “Já que os valores são vagos e que eles são sempre amplos demais para o caso preciso e concreto que consideramos, só nos resta confiar em nosso instinto” (Tradução de Rita Correia Guedes, p. 8). Como o ensaio foi publicado em 1946, e se de fato Lewis o tem em mente, então, o editor Walter Hooper equivocou-se ao datar o presente capítulo como anterior a 1943 (ver Prefácio).

CAPÍTULO 5

De futilitate

Quando me pediram para falar com vocês, Sir Henry Tizard sugeriu que o problema da futilidade provavelmente estaria presente nos pensamentos de muitos aqui. O tema teria sido levantado pelo desapontamento de todas as esperanças com que a última guerra se encerrou e pelo inquietante sentimento de que os resultados da presente guerra podem ser igualmente decepcionantes. Se bem me lembro, ele também insinuou que o sentimento de futilidade poderia ser ainda mais profundo. As esperanças escatológicas que sustentavam nossos antepassados mais remotos e os primeiros cristãos, e as esperanças seculares que sustentavam os revolucionários ou mesmo os liberais do século passado, desapareceram todas. Restou certo vazio: uma questão generalizada *sobre* o que é toda essa vida agitada e abarrotada, ou se de fato é sobre alguma coisa.

No entanto, de certa forma, sou a pior pessoa do mundo para falar sobre esse assunto. Talvez porque eu não tenha tido uma infância muito feliz, ou talvez por causa de alguma peculiaridade em minhas glândulas, estou familiarizado demais com a ideia de futilidade para sentir o choque que ela provoca tão agudamente como deveria ocorrer com um bom orador sobre o assunto. No início desta guerra, um homem trabalhador, que fazia uma patrulha da guarda da casa à meia-noite, com outro homem instruído e eu descobrimos, em nossa conversa, que não esperávamos que essa guerra acabasse com as guerras ou, em geral, que a miséria humana fosse abolida. Jamais esquecerei aquele homem parado ali, à luz da lua, por pelo menos um minuto, enquanto essa ideia inteiramente nova mergulhava nele e, por fim, aflorou: “Então, o que está acontecendo com esse bendito mundo?” O que me espantou — pois eu estava tão espantado quanto o trabalhador — foi o fato de que essa inquietação era totalmente nova para ele. Como, imaginei, um homem poderia ter chegado aos quarenta e poucos anos sem nunca duvidar de que *havia* algo de bom no que acontecia ao bendito mundo? Tal segurança era para mim inimaginável. Posso entender um homem chegando por fim, e depois de uma consideração prolongada, ao entendimento de que a existência não é fútil. Mas fiquei desconcertado com o fato de um

homem tomar isso por certo, e isso continua me desconcertando. Se há alguém aqui presente cujo medo de futilidade é baseado apenas em fatos locais e temporários, como a guerra ou a perspectiva quase igualmente ameaçadora da próxima paz, devo pedir-lhe que seja indulgente comigo, pois sugiro que tenhamos de enfrentar a possibilidade de uma futilidade muito mais profunda e radical: a qual, se existe, é totalmente incurável.

Essa futilidade cósmica é ocultada das massas pelo evolucionismo popular. Falando a uma audiência com treinamento em ciências, não preciso argumentar que o evolucionismo popular é algo bem diferente da evolução, como entendida pelos biólogos. Evolução biológica é uma teoria sobre como os organismos mudam. Algumas dessas mudanças tornaram os organismos, de acordo com os padrões humanos, “melhores” — mais flexíveis, mais fortes, mais conscientes. A maioria das mudanças não o fez. Como J. B. S. Haldane¹ diz, na evolução o progresso é a exceção e a degeneração da regra. O evolucionismo popular ignora isso. Para este, “evolução” significa simplesmente “melhoria”. E não está restrita aos organismos, mas também se aplica às qualidades morais, às instituições, às artes, à inteligência e similares. Existe, portanto, implantada no pensamento popular, a concepção de que melhoria é, de algum modo, uma lei cósmica, uma concepção à qual as ciências não dão nenhum apoio. Não há tendência geral de melhor nem para os organismos. Não há evidência de que as capacidades mentais e morais da raça humana tenham aumentado desde que o homem se tornou homem. E certamente não há tendência do universo como um todo mover-se em qualquer direção que devamos chamar de “bem”. Pelo contrário, a evolução — mesmo que ela fosse o que a massa do povo supõe — é apenas (pelos padrões astronômicos e físicos) um detalhe quase imperceptível de primeiro plano na imagem. O enorme pano de fundo é preenchido por princípios bem diferentes: entropia, degradação, desorganização. Tudo indica que a vida orgânica será um episódio muito curto e sem importância na história do universo. Muitas vezes ouvimos as pessoas se consolarem de seus problemas dizendo: “Será a mesma coisa daqui a 100 anos”. Mas você pode dizer o mesmo sobre nossos problemas como espécie. Não importa o que façamos, tudo será o mesmo daqui a algumas centenas de milhões de anos. A vida orgânica é apenas um lampejo na história cósmica. No longo prazo, nada virá dela.

Mas não me entenda mal. Nem por um momento estou tentando sugerir que essa futilidade de longo prazo dá qualquer base para diminuirmos nossos esforços com o fito de tornar a vida humana, enquanto durar, menos dolorosa e menos injusta do que a atual. O fato de o navio estar afundando não é motivo para permitir que ele seja um inferno flutuante enquanto ainda flutua. De fato, há certa fina ironia na ideia de manter o navio meticulosamente em boa ordem até o momento em que ele afunde. Se o universo é insensível e estúpido, não é por isso que devemos imitá-lo. Pessoas bem-educadas sempre consideraram o patíbulo e a carroça de levar condenados à forca como lugares para serem usadas as melhores roupas e as melhores maneiras. Essa, pelo menos, foi minha primeira reação à imagem do cosmos fútil. E eu não estou, em primeira instância, sugerindo que essa imagem deveria fazer alguma diferença em nossa prática. Mas ela deve fazer diferença para nossos pensamentos e sentimentos.

Bem, parece-me que existem três linhas, e apenas três, das quais uma pode levar a essa futilidade. Em primeiro lugar, você pode simplesmente “aceitá-la”. Você pode se tornar um pessimista constante, como o era Lord Russell quando escreveu *A adoração de um homem livre*² e basear toda a sua vida no que ele chamou de “um firme alicerce de desespero inabalável”. Você vai se alimentar com os romances Wessex³ e com *O moço de Shropshire*⁴ e Lucrécio.⁵ Assim poderá projetar ser uma figura muito varonil e impressionante. Em segundo lugar, você pode negar a imagem do universo que os cientistas pintam. Existem várias maneiras de fazer isso. Você pode se tornar um idealista ocidental ou um panteísta oriental. Em qualquer dos casos, você afirmará que o universo material não é, em última instância, muito real, mas uma espécie de miragem produzida por nossos sentidos e formas de pensamento. A realidade deve ser procurada em outro lugar. Ou você pode dizer — como o fazem judeus, maometanos e cristãos — que, embora a natureza seja real até seus limites, ainda existem outras realidades, e que ao trazê-las para si você altera a imagem de forma tal que ela deixa de ser uma imagem de futilidade. Ou, em terceiro lugar, você pode aceitar a imagem científica e tentar fazer algo sobre a futilidade. Quero dizer que, em vez de criticar o universo, podemos criticar nosso próprio sentimento sobre o universo e tentar mostrar que nosso senso de futilidade é irracional, impróprio ou irrelevante. Considero que esse terceiro procedimento parecerá a vocês, pelo menos para começar, o mais promissor. Vamos explorá-lo.

Penso que a crítica mais prejudicial que podemos dirigir contra nosso próprio sentimento de futilidade cósmica é a seguinte: “futilidade” é o oposto de “utilidade”. Uma máquina ou um plano é fútil quando não serve ao propósito para o qual foi concebido. Ao chamar o universo de fútil, portanto, estamos realmente aplicando a ele um padrão de meios-e-fim, tratando-o como se fosse uma coisa manufaturada e manufaturada para algum propósito. Ao chamá-lo de fútil, estamos apenas expressando nossa surpresa ingênua diante da descoberta de que a realidade básica não possui as características de um artefato humano — uma coisa feita por homens para servir aos propósitos de homens — e a exigência de que isso deveria ser considerado absurdo é como queixar-se de que uma árvore é fútil porque os galhos não nascem exatamente onde queríamos para que pudéssemos subir por eles — ou até mesmo de uma pedra porque não é comestível.

Esse ponto de vista certamente parece, a princípio, ter todo o estimulante impacto do senso comum, e eu certamente acredito que qualquer filosofia que não contenha esse entendimento como pelo menos um de seus elementos não é, de modo algum, potencialmente verdadeira. Mas, se tomada por si só, revelar-se-á bastante simples.

Caso forcemos sua conclusão lógica, chegaremos a algo assim: a maneira correta de exprimir os fatos não é dizer que o universo é fútil, mas que o universo produziu um animal, o homem, que pode fabricar ferramentas. O longo hábito de produzir ferramentas engendrou nele outro hábito — o de pensar em termos de meios e fins. Esse hábito se torna tão profundamente enraizado que, mesmo quando a criatura não está engajada na fabricação de ferramentas, ela continua a usar esse padrão de pensamento — para “projetá-lo” (como dizemos) sobre a realidade como um todo. Daí surge a prática absurda de exigir que o universo seja “bom” ou de queixar-se de que seja “mau”. Mas esses pensamentos são *meramente* humanos. Eles nada nos informam sobre o universo, sendo apenas um fato sobre o homem — como a pigmentação da pele ou a forma de seus pulmões.

Há algo de atraente nisso, mas a questão é até onde podemos ir. Podemos levar até o fim a visão de que o pensamento humano é *meramente* humano? Que é simplesmente um fato zoológico sobre o *homo sapiens* ele pensar de certa maneira, que isso de forma alguma reflete (embora, sem dúvida, isso resulte de)

a realidade humana ou universal? No momento em que fazemos essa pergunta, recebemos uma chancela. Estamos, nesse exato momento, perguntando se certa visão a respeito do pensamento humano é verdadeira. E a visão em questão é justamente a visão de que o pensamento humano *não* é verdadeiro, não é um reflexo da realidade. Essa visão é em si mesma um pensamento. Em outras palavras, estamos perguntando: “É verdadeiro o pensamento de que nenhum pensamento é verdadeiro?” Se a resposta for “sim”, caímos em contradição, pois, se todos os pensamentos são falsos, então, esse pensamento é falso.

Não há, portanto, nenhuma discussão a respeito de um total ceticismo sobre o pensamento humano. Somos sempre impedidos de aceitar o ceticismo total, porque ele só pode ser formulado fazendo uma exceção tácita em favor do pensamento que estamos formulando no momento — assim como o homem que avisa o recém-chegado “Não confie em ninguém neste escritório” sempre espera que este confie nele naquele momento. Aconteça o que acontecer, então, o máximo que podemos fazer é decidir que certos tipos de pensamento humano são “meramente humanos” ou subjetivos, e outros não. Por menor que seja a classe, alguma *classe* de pensamentos deve ser considerada como verdadeiras percepções, como o reflexo da realidade na consciência humana e não como meros fatos sobre o modo como o cérebro humano funciona.

Uma distinção popular é feita entre o que é chamado de pensamento científico e outros tipos de pensamento. É amplamente tido como verdade que o pensamento científico nos coloca em contato com a realidade, enquanto o pensamento moral ou metafísico não o faz. Segundo esse ponto de vista, quando dizemos que o universo é um *continuum* espaço-temporal, estamos dizendo algo sobre a realidade, ao passo que se dissermos que o universo é fútil ou que os homens devem ter um salário digno, estamos apenas descrevendo nossos próprios sentimentos subjetivos. É por isso que, em histórias modernas às quais os americanos chamam de “cientificção”⁶ — histórias sobre espécies desconhecidas que habitam outros planetas ou a profundidade do mar —, essas criaturas são geralmente descritas como desprovidas de nossos padrões morais, mas aceitando nossos padrões científicos. A implicação é, naturalmente, que o pensamento científico, sendo objetivo, será o mesmo para todas as criaturas que possam raciocinar, enquanto o pensamento moral, por ser meramente algo subjetivo, como o gosto da comida, pode variar de espécie para espécie.

Mas tal distinção entre pensamentos científicos e não científicos não suportará facilmente o peso que estamos tentando colocar nela. O ciclo do pensamento científico é do experimento à hipótese e daí à verificação e a uma nova hipótese. Experimento significa experiências sensoriais especialmente preparadas. Verificação envolve inferência. “Se X existisse, então, sob as condições Y, nós deveríamos ter a experiência Z”. Produzimos, então, as condições Y, e Z aparece. Desse modo, inferimos a existência de X. Agora fica claro que a única parte desse processo que nos assegura qualquer realidade fora de nós mesmos é precisamente a inferência: “Se X, então Z”, ou, inversamente: “Uma vez que Z, portanto X”. As outras partes do processo, a saber, hipótese e experimento, não podem oferecer por si mesmas qualquer garantia. A hipótese é, reconhecidamente, uma construção mental — algo, como se costuma dizer, “dentro de nossa própria cabeça”. E o experimento é um estado de nossa própria consciência. É, digamos, um indicar de leitura ou uma cor vista se você aquecer o fluido no tubo de ensaio. Ou seja, é um estado de sensação visual. Acredita-se que o aparato usado no experimento existe fora de nossa mente apenas com a força de uma inferência: ele é inferido como a causa de nossas sensações visuais. Não estou, de modo algum, sugerindo que a inferência seja ruim. Não sou um idealista subjetivo⁷ e acredito plenamente que é boa a distinção que fazemos entre um experimento em um sonho e um experimento no laboratório. Estou apenas ressaltando que o mundo material ou exterior em geral é um mundo inferido e que, portanto, experimentos específicos, longe de nos levarem do círculo mágico de inferência para algum suposto contato direto com a realidade, são evidências apenas como partes dessa grande inferência. As ciências físicas, então, dependem da validade da lógica tanto quanto da metafísica ou da matemática. Se o pensamento popular considera que a “ciência” é diferente de todos os outros tipos de conhecimento, por ser a ciência experimentalmente verificável, o pensamento popular está equivocado. A verificação experimental não é um novo tipo de garantia vindo para suprir as deficiências da mera lógica. Devemos, portanto, abandonar a distinção entre pensamento científico e não científico. A distinção apropriada é entre pensamento lógico e não lógico. Refiro-me à distinção apropriada para nosso propósito atual: esse propósito é descobrir se existe alguma classe de pensamentos que tenha valor objetivo, que não seja *meramente* um fato sobre como o córtex humano se comporta. Para esse

propósito, não podemos fazer distinção entre ciência e outros exercícios lógicos de pensamento, pois, se a lógica é desacreditada, a ciência deve acompanhá-la.

Portanto, segue-se que todo conhecimento depende da validade da inferência. Se, em princípio, o sentimento de certeza que temos quando dizemos “Porque A é B, portanto C deve ser D” é uma ilusão, se isso revela apenas como nosso córtex tem de funcionar, e não como as realidades externas a nós devem realmente ser, então, não podemos saber nada. Digo “em princípio” porque, é claro, por desatenção ou fadiga, muitas vezes fazemos falsas inferências e, embora as façamos, elas se sentem tão certas quanto as saudáveis. Mas elas são sempre corrigíveis por meio de mais raciocínio. Isso não importa. O que importaria seria se a própria inferência, mesmo à parte de erros acidentais, fosse um fenômeno meramente subjetivo.

Mas deixem-me voltar um pouco. Começamos perguntando se nosso sentimento de futilidade poderia ser deixado de lado por ser visto como um resultado meramente subjetivo e irrelevante que o universo produziu no cérebro humano. Adiei responder a essa pergunta até tentarmos uma mais abrangente. Perguntei se, *em geral*, o pensamento humano poderia ser deixado de lado por ser visto como irrelevante para o universo real e meramente subjetivo. Agora afirmo ter encontrado a resposta para essa questão mais abrangente. A resposta é que pelo menos um tipo de pensamento — o pensamento lógico — não pode ser subjetivo e irrelevante para o universo real, pois, a menos que o pensamento seja válido, não temos razão para acreditar no universo real. Nós alcançamos o conhecimento que temos do universo apenas por inferência. O próprio objeto para o qual nosso pensamento é supostamente irrelevante depende da relevância de nosso pensamento. Um universo cuja única alegação para ser acreditado se baseia na validade da inferência não deve começar nos dizendo que a inferência é inválida. Isso seria realmente um tanto sem sentido. Concluo, então, que a lógica é uma percepção real do modo como as coisas reais devem existir. Em outras palavras, as leis do pensamento são também as leis das coisas, das coisas no espaço mais remoto e no tempo mais remoto.⁸

A admissão desse fato me parece completamente inevitável e tem consequências muito importantes.

Em primeiro lugar, exclui qualquer causa materialista para o pensamento. Somos obrigados a admitir, entre os pensamentos de um astrônomo terrestre e o

comportamento da matéria a vários anos-luz de distância, aquela relação particular que chamamos de verdade. Mas essa relação não tem sentido algum se tentarmos fazê-la existir entre a matéria da estrela e o cérebro do astrônomo, considerado como uma massa informe de matéria. O cérebro pode estar em todo tipo de relações com a estrela, indubitavelmente. Ele está em uma relação espacial e em uma relação de tempo e em uma relação quantitativa. Mas falar de um pouco de matéria como sendo verdade sobre outro pouco de matéria parece-me sem sentido. Poderia ser constatado, de modo conceptível, que cada átomo no universo pensasse, e pensasse verdadeiramente, sobre todos os outros. Mas essa relação entre quaisquer dois átomos seria algo bastante distinto das relações físicas entre eles. Ao dizer que pensamento não é matéria, não estou sugerindo que haja algo de misterioso nisso. Em certo sentido, pensar é a coisa mais simples do mundo. Fazemos isso o dia todo. Sabemos como é isso melhor do que sabemos como é a matéria. O pensamento é de onde começamos: o *datum* simples, íntimo e imediato. Matéria é a coisa inferida, o mistério.

Em segundo lugar, entender que a lógica deve ser válida é ver de pronto que essa coisa que todos nós conhecemos, esse pensamento, essa mente, não pode, de fato, ser realmente estranha à natureza do universo. Ou, colocando-o ao contrário, a natureza do universo não pode ser realmente estranha à razão. Nós achamos que a matéria sempre obedece às mesmas leis a que a nossa lógica obedece. Quando a lógica diz que uma coisa deve ser de tal modo, a natureza sempre concorda. Ninguém pode supor que isso se deva a uma feliz coincidência. Muitas pessoas pensam que isso se deve ao fato de que a natureza produziu a mente. Mas, segundo o pressuposto de que a natureza é irracional, isso não fornece nenhuma explicação. Ser o resultado de uma série de eventos irracionais é uma coisa, ser um tipo de plano ou de causa verdadeira das leis segundo as quais esses eventos irracionais ocorreram é outra completamente diferente. Assim, a Corrente do Golfo produz todo tipo de resultado, por exemplo, a temperatura do Mar da Irlanda. O que ela não produz são mapas da Corrente do Golfo. Mas, se a lógica, como a encontramos operando em nossa mente, é realmente resultado de natureza irracional, então, é um resultado tão improvável quanto esse. As leis pelas quais a lógica nos obriga a pensar são as leis segundo as quais todo evento no espaço e no tempo deve acontecer. O homem que pensa que isso é um resultado comum ou provável não entende de

fato. É como se os repolhos, além de resultarem *das* leis da botânica, também dessem palestras sobre esse assunto; ou como se, quando eu derrubasse meu cachimbo, as cinzas se organizassem em letras que diziam: “Somos as cinzas que caíram de um cachimbo derrubado”. Mas, se a validade do conhecimento não pode ser explicada dessa maneira, e se uma feliz coincidência perpétua ao longo de todo o tempo registrado está fora de questão, então, certamente devemos buscar a explicação real em outro lugar.

Quero apresentar esta outra explicação nos termos mais amplos possíveis, e estou ansioso para que vocês não sejam levados a imaginar que estou tentando provar algo mais, ou mais definido, do que realmente estou. Talvez a maneira mais segura de apresentar isso seja a seguinte: que devemos desistir de falar sobre “razão humana”. Uma vez que o pensamento é meramente humano, meramente uma característica de uma espécie biológica em particular, isso não explica nosso conhecimento. Onde o pensamento é estritamente racional, ele deve ser, em algum sentido estranho, não nosso, mas cósmico ou supracósmico. Deve ser algo que não está calado dentro de nossa cabeça, mas que já está “lá fora” — no universo ou por trás do universo, tão objetivo quanto a natureza material ou ainda mais objetivo. A menos que tudo o que consideramos conhecimento seja uma ilusão, devemos sustentar que, ao pensar não estamos lendo a racionalidade em um universo irracional, mas respondendo a uma racionalidade com a qual o universo sempre foi saturado. Há muitas maneiras diferentes de desenvolver essa posição, seja em uma metafísica idealista ou em uma teologia, mesmo em uma teologia teísta ou panteísta ou dualista. Não vou, nesta noite, traçar esses possíveis desdobramentos, menos ainda defender aquele específico que eu mesmo aceito. Só vou considerar a luz que essa concepção, em sua forma mais geral, lança sobre a questão da futilidade.

À primeira vista, parece que ela joga muito pouco. O universo, como o observamos, não parece ser, de modo algum, bom como um todo, apesar de apresentar alguns detalhes particulares que são realmente muito bons — morangos e o mar e o nascer do sol e o canto dos pássaros. Mas esses, considerados quantitativamente, são tão breves e pequenos em comparação com os enormes trechos de espaço vazio e as enormes massas de matéria inabitável que podemos considerá-los como golpes de sorte. Poderíamos, portanto, concluir que, embora a realidade última seja lógica, ela não tem consideração pelos

valores, ou, pelo menos, pelos valores que reconhecemos. E, ainda assim, podemos acusá-la de futilidade. Mas há uma dificuldade real em acusá-la de qualquer coisa. Uma acusação sempre implica um padrão. Você pode dizer que um jogador de golfe é ruim porque você sabe o que é *Bogey*.⁹ Você chama de errada a resposta de um menino a uma soma porque você sabe a resposta certa. Você chama um homem de cruel ou de ocioso porque você tem em mente um padrão de bondade ou de diligência e, enquanto está fazendo a acusação, você tem de aceitar o padrão como válido. Se você começar a duvidar do padrão, duvidará automaticamente do poder de convicção de sua acusação. Se você é cético em relação à gramática, deve ser igualmente cético quanto a sua condenação da má gramática. Se nada está certamente correto, então, é claro que se segue que nada está certamente errado. Esse é o problema sobre o que eu chamaria de pessimismo heroico — quero dizer, o tipo de pessimismo que você recebe em Swinburne, em Hardy e no *Prometeu*, de Shelley,¹⁰ e que é magnificamente resumido na frase de Housman: “Fez o mundo, mesmo sendo bruto e vilão”.¹¹ Não pense que eu careço de simpatia por esse tipo de poesia, pelo contrário, em uma época de minha vida tentei muito escrever algo assim — e, no que diz respeito à quantidade, eu consegui. Produzi resmas disso.¹² Mas há um problema. Se um bruto e vilão fez o mundo, ele fez também nossa mente. Se ele fez nossa mente, ele também fez esse padrão exato pelo qual nós julgamos que ele seja um bruto e vilão. Como podemos confiar em um padrão que vem de uma fonte tão brutal e vil? Se o rejeitamos, devemos também rejeitar todas as suas obras. Mas uma de suas obras é esse exato padrão moral pelo qual nós o rejeitamos. Se aceitamos esse padrão, então, estamos de fato concluindo que ele não é bruto e vilão. Se rejeitamos o padrão, então, jogamos fora o único instrumento pelo qual podemos condenar quem o fez. O antiteísmo heroico tem, portanto, uma contradição em seu centro. Você deve confiar no universo em um aspecto, mesmo a fim de condená-lo em todos os outros.

O que acontece com nosso senso de valores é, na verdade, exatamente o que acontece com nossa lógica. Caso seja um senso de valores puramente humano — um subproduto biológico em uma espécie particular sem relevância para a realidade — então, não podemos, tendo percebido isso, continuar a usá-lo como base para o que se pretende que sejam críticas sérias à natureza das coisas. Também não podemos continuar atribuindo qualquer importância aos esforços

que fazemos a fim de realizar nossas ideias acerca de valor. Um homem não pode continuar a fazer sacrifícios para o bem da posteridade se realmente acredita que sua preocupação com o bem da posteridade é simplesmente uma preferência subjetiva irracional própria, do mesmo nível de sua predileção por panquecas ou de sua aversão a presunto. Estou bem ciente de que muitos, cuja filosofia envolve essa visão subjetiva dos valores de fato, às vezes fazem grandes esforços pela causa da justiça ou da liberdade. Mas isso é porque eles esquecem sua filosofia. Quando realmente começam a trabalhar, eles entendem que a justiça é realmente boa — objetivamente obrigatória, quer alguém goste ou não — e eles só se lembram de sua crença filosófica oposta quando voltam à sala de aula. Tanto a nossa sensação de que o universo é fútil quanto o nosso senso de dever de fazermos com que partes dele fiquem menos fúteis implicam realmente a crença de que ele não é, de fato, fútil: a crença de que os valores estão enraizados na realidade, fora de nós mesmos, que a razão de que o universo está saturado são também morais.

Resta, evidentemente, a possibilidade de os valores do universo serem muito diferentes dos nossos. E, de alguma forma, deve ser assim. A interpretação particular do universo que com certeza eu aceito representa tais valores como diferindo dos nossos de muitas maneiras agudamente angustiantes. Mas há limites estritos na extensão em que podemos permitir essa conclusão.

Vamos voltar à questão da lógica. Tentei mostrar que você chega a uma autocontradição se disser que a inferência lógica é, em princípio, inválida. Por outro lado, nada é mais óbvio do que o fato de que frequentemente fazemos falsas inferências por causa da ignorância de alguns dos fatores envolvidos, por causa da desatenção, por causa das ineficiências no sistema de símbolos (linguísticos ou não) que estamos usando, por causa da influência secreta de nossos desejos ou medos inconscientes. Somos, portanto, levados a combinar uma fé firme na inferência como tal com um ceticismo saudável sobre cada instância particular de inferência na mente de um pensador humano. Como eu disse, não existe algo (estritamente falando) como razão *humana*, mas há, enfaticamente, algo como pensamento humano — em outras palavras, as várias concepções especificamente humanas da razão, os fracassos da racionalidade completa, que surgem em uma mente humana desejosa e preguiçosa que utiliza um cérebro humano cansado. A diferença entre reconhecer isso e ser cético sobre

a própria razão é enorme, pois, em um caso, deveríamos estar dizendo que a realidade contradiz a razão, enquanto agora estamos apenas dizendo que a razão total — razão cósmica ou supracósmica — *corrige* as imperfeições humanas da razão. No entanto, correção não é o mesmo que mera contradição. Quando seu raciocínio falso é corrigido, você “vê os erros”. O verdadeiro raciocínio, portanto, toma para si tudo o que já era racional no pensamento original que você tinha. Você não é movido para um mundo totalmente novo; a você é dado *mais* e de forma *mais pura* daquilo que você já tinha em uma pequena quantidade e mal misturado com elementos estrangeiros. Dizer que a razão é objetiva é dizer que todos os nossos falsos raciocínios poderiam, em princípio, ser corrigidos por mais razão. Tenho de acrescentar “em princípio” porque, é claro, o raciocínio necessário para nos dar verdade absoluta sobre todo o universo poderia ser (na verdade, certamente seria) muito complicado para qualquer mente humana manter todas as partes juntas ou, até mesmo, continuar desempenhando alguma função. Mas isso, novamente, seria um defeito no instrumento humano, não na razão. Uma soma em aritmética simples pode ser muito longa e complicada para as capacidades de concentração limitadas de uma criança, mas não é um tipo de coisa radicalmente diferente das pequenas somas que a criança *pode* fazer.

Assim, parece-me que a relação entre nosso senso de valores e os valores reconhecidos pela razão cósmica ou supracósmica é provavelmente igual à relação entre nossas tentativas de lógica e a própria lógica. É, admito, concebível que a razão última não reconheça absolutamente nenhum valor, mas essa teoria, como tentei mostrar, é inconsistente com nossa continuidade em atribuir qualquer importância a nossos próprios valores. E como todos, de fato, pretendem continuar fazendo isso, essa teoria não é realmente uma boa opção. Mas, se atribuirmos um senso de valor à razão última, não acho que podemos supor que ele seja totalmente diferente de nosso próprio senso de valor. Se fosse, então, nosso próprio senso de valor teria de ser meramente humano. E disso todas as mesmas consequências fluiriam a partir de uma aceitação de que a mente suprema não reconhece nenhum valor. De fato, dizer que uma mente tem um senso de valores *totalmente* diferente dos únicos valores que podemos conceber é dizer que essa mente tem algo que não sabemos: o que é precioso e quase nada dizendo em particular sobre isso. Com base na suposição de que

nosso senso de valores é uma mera ilusão, também seria muito estranho que educação, racionalidade e iluminação não mostrem nenhuma tendência para removê-lo da mente humana. E, nesse estágio da discussão, não há realmente nenhum incentivo para fazer essas coisas um tanto desesperadas. O argumento *prima facie*¹³ para negar um senso de valores para a mente cósmica ou supracósmica realmente colapsou no momento em que vemos que é preciso atribuir razão a ela. Quando somos forçados a admitir que a razão não pode ser meramente humana, não há mais qualquer persuasão compulsiva para dizer que a virtude é puramente humana. Se a sabedoria se tornar algo objetivo e externo, pelo menos é provável que a bondade se torne a mesma coisa. Mas aqui também é razoável combinar uma firme crença na validade objetiva da bondade com um ceticismo considerável sobre todos os nossos juízos morais particulares. Dizer que todos eles exigem correção é, de fato, dizer que estão parcialmente errados e que não são apenas fatos subjetivos sobre nós mesmos — pois, se assim fosse, o processo de iluminação consistiria, não em corrigi-los, mas em abandoná-los completamente.

Há, sem dúvida, um fundamento evidentemente óbvio para negar que qualquer propósito moral esteja operando no universo, a saber: o curso real dos acontecimentos em toda a sua devastadora crueldade e uma aparente indiferença, ou hostilidade, à vida. Mas então, como sustento, é precisamente esse o fundamento que não podemos usar. A menos que julguemos que a devastação e a crueldade sejam males reais, não podemos, é claro, condenar o universo por exibí-las. A menos que consideremos nosso próprio padrão de bondade como válido em princípio (não importa quão falíveis sejam nossas aplicações particulares dele), nada podemos pretender ao chamar devastação e crueldade de males. E, a menos que consideremos nosso próprio padrão como algo mais do que nosso, como, de fato, um princípio objetivo ao qual estamos respondendo, não podemos considerar esse padrão como válido. Em resumo, a menos que permitamos que a realidade última seja moral, não podemos condená-la moralmente. Quanto mais seriamente assumimos nossa própria acusação de futilidade, mais nos comprometemos com a implicação de que a realidade em última instância não é de todo fútil. O desafio do bom ateu lançado em um cosmos aparentemente insensível e estúpido é realmente uma homenagem inconsciente a algo que está nesse cosmo ou por trás dele, que ele reconhece

como infinitamente valioso e autoritativo, pois, se a misericórdia e a justiça eram apenas caprichos particulares sem raízes objetivas e impessoais, e se ele percebesse isso, ele não poderia continuar indignado. O fato de que ele acusa o próprio céu por desconsiderá-las significa que, em algum nível de sua mente, ele sabe que elas estão entronizadas em um céu ainda mais elevado.

Não posso e nunca consegui me convencer de que esse desafio é desagradável para a mente suprema. Há algo mais sagrado sobre o ateísmo de um Shelley do que sobre o teísmo de um Paley.¹⁴ Essa é a lição do livro de Jó. Nenhuma explicação para o problema do sofrimento injusto é dada: esse não é o ponto central do poema. O ponto central é que o homem que aceita nosso padrão ordinário de bem e critica entusiasticamente a justiça divina recebe a aprovação divina; as pessoas ortodoxas, piedosas, que fingem aceitar esse padrão na tentativa de justificar a Deus são condenadas. Aparentemente, o caminho para avançar de nossa imperfeita apreensão da justiça para a justiça absoluta *não* é deixar de lado nossas apreensões imperfeitas, mas continuar corajosamente a aplicá-las. Assim como o aluno avança para uma aritmética mais perfeita, não jogando fora sua tabuada, mas se esforçando em explorá-la ao máximo.

É claro que ninguém ficará contente em deixar o assunto exatamente onde o livro de Jó o deixa. Mas é até esse ponto que pretendo ir hoje à noite. Tendo compreendido a verdade de que nossa própria condenação da realidade traz em seu coração um ato inconsciente de lealdade à mesma realidade que é a fonte de nossos padrões morais, então, é claro, temos de perguntar como essa moralidade última no universo pode ser reconciliada com o real curso dos eventos. É realmente o mesmo tipo de problema com que nos deparamos na ciência. A balbúrdia dos fenômenos, como os observamos inicialmente, parece estar cheia de anomalias e irregularidades; mas, tendo certeza de que a realidade é lógica, continuamos estruturando e testando hipóteses a fim de mostrar que as aparentes irregularidades não são de todo irregulares. A história da ciência é a história desse processo. O correspondente processo pelo qual, tendo admitido que a realidade, em última instância, deve ser moral, tentamos explicar o mal, é a história da teologia. Não pretendo, nessa ocasião, avançar com aquela investigação teológica. Se algum de vocês pensa em dar continuidade a ela, eu arriscaria dar um conselho. Penso que o interessado pode economizar tempo limitando sua atenção a dois sistemas — hinduísmo e cristianismo. Acredito que

essas são as duas opções sérias para uma mente adulta. Materialismo é uma filosofia para meninos. Os sistemas puramente morais, como estoicismo e confucionismo, são filosofias para aristocratas. O islã é apenas uma heresia cristã, e o budismo, uma heresia hindu: ambas são simplificações inferiores às coisas simplificadas. Quanto às antigas religiões pagãs, acho que poderíamos dizer que seu valor, qualquer que seja, sobrevive no hinduísmo ou no cristianismo, ou em ambos, e só neles. Eles são os dois sistemas que chegaram, ainda vivos, até o presente sem deixar o passado para trás.

Mas tudo isso é questão para uma análise mais aprofundada. Eu visio, esta noite, apenas inverter a crença popular de que a realidade é totalmente estranha a nossa mente. Minha resposta a esse entendimento consiste simplesmente em especificá-lo da seguinte forma: “Nossa mente é totalmente estranha à realidade”. Posto assim, revela-se como uma autocontradição, pois, se nossa mente é totalmente estranha à realidade, então, todos os nossos pensamentos, incluindo esse pensamento, são inúteis. Devemos, então, conceder lógica à realidade; devemos, se quisermos ter algum padrão moral, conceder-lhe também padrões morais. E realmente não há razão para não fazermos o mesmo com respeito a padrões de beleza. Não há razão para que nossa reação a uma bela paisagem não seja a resposta, por mais humanamente desfocada e parcial, a algo que esteja realmente presente. A ideia de um universo totalmente desprovido de sentido e de valor precisa ser abandonada em um ponto — isto é, no que diz respeito à lógica. Depois disso, não se pode dizer quantos outros pontos serão derrotados nem quão grande deve ser a reversão de nossa filosofia do século 19.

¹ Lewis está obviamente pensando na passagem encontrada em *Possible Worlds* [Mundos possíveis] (1928) de Haldane, referida no ensaio “O funeral de um grande mito” (p. 21). [Ver também o Prefácio (p. 27) e o capítulo “Uma resposta ao professor Haldane”, em *Sobre histórias*, de Lewis (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018).]

² Bertrand Russell (1872–1970), matemático, filósofo, ensaísta e crítico social inglês. Recebeu o Prêmio Nobel de Literatura em 1950. Defendia o banimento do ensino religioso, pois, dizia, “não há nos Evangelhos uma só palavra de louvor à inteligência”. O ensaio *A Free Man's Worship* foi publicado em 1903.

³ Thomas Hardy (1840–1928), escritor e poeta inglês, ficou famoso por seus romances que descreviam com riqueza de detalhes a vida em uma região imaginária chamada Wessex, que ficaria entre o sul e o sudoeste da Inglaterra. Ele chamou a região de “um país dos sonhos meramente realista”.

⁴ *The Shropshire Lad* é uma coleção de 63 poemas de A. E. Housman, escritos em estilo romântico pessimista. (Ver cap. 2, nota 8).

⁵ Tito Lucrécio Caro (c. 98–55 a.C.), poeta romano de tendência filosófica e científica, escreveu *Da natureza das coisas*, poema em seis livros, considerado obra fundadora da cultura ocidental.

⁶ Ver *Sobre histórias*, p. 103-104.

⁷ O idealismo subjetivo defende que as coisas são o conjunto de nossas sensações, de nossos pensamentos. Assim, o mundo está na consciência do homem-conhecedor.

⁸ O melhor e mais completo estudo de Lewis sobre a validade do raciocínio humano está nos primeiros seis capítulos do livro *Miracles: A Preliminary Study* [Milagres: um estudo preliminar] (Bles, 1947), especialmente no Capítulo III, “The Self-Contradiction of the Naturalist” [A autocontradição do naturalista]. Mais tarde, ele considerou que, nesse capítulo, havia confundido dois sentidos de *irracional*; ele o reescreveu, e se encontra, na forma corrigida, em *Milagres* (São Paulo: Editora Vida, 2006).

⁹ Termo técnico do golfe que significa “buraco jogado uma tacada acima do par”. Tem relação com o grau de dificuldade de cada buraco (*stroke*).

¹⁰ Algernon Charles Swinburne (1837–1909), poeta, dramaturgo, novelista e crítico inglês, considerado um dos mais completos poetas líricos da era vitoriana, destacado símbolo da rebelião contra os valores conservadores de seu tempo. Thomas Hardy: ver nota 3. Percy Bysshe Shelley (1792–1822), um dos maiores poetas românticos ingleses. Sua obra registra os extremos desse estilo: o êxtase jubiloso e o desespero chocante. *Prometeu desacorrentado*, uma resposta poética ao *Prometeu acorrentado*, de Ésquilo, é considerada sua obra-prima. O *Prometeu moderno* é o subtítulo de *Frankenstein*, a obra mais conhecida de sua esposa, Mary Wollstonecraft Shelley.

¹¹ Housman: ver nota 4. Lewis cita o verso 12 do poema IX, sem título, de *Last Poems* [Últimos poemas], obra publicada em dois volumes.

¹² Sem dúvida, Lewis está se referindo a muitos dos poemas de seu primeiro livro, *Spirits in Bondage: A Cycle of Lyrics* [Espíritos aprisionados: um ciclo de poemas líricos] (Heinemann, 1919), que publicou sob o pseudônimo de Clive Hamilton. Um dos melhores exemplos da coleção são as seguintes linhas da “Ode for New Year’s Day” [Ode ao dia de Ano Novo]:

[...] A natureza não terá pena, nem o Deus vermelho dará ouvidos.

No entanto, eu também fiquei zangado na hora do amargo sofrimento

E levantei minha voz para Deus, pensando que ele podia ouvir

A maldição com a qual eu o amaldiçoei porque o Bem estava morto.

Mas, veja! Eu me tornei mais sábio, sabendo que nosso próprio coração

Fez um fantasma chamado o Bem, enquanto poucos anos se passaram

Sobre um pequeno planeta

[...] Ah, querida, se um homem pudesse enganá-lo! Se você pudesse fugir

Para algum outro país além do Ocidente alegre,

Para se esconder nas florestas profundas e ficar para sempre despreocupado

Com o desagradável ódio de Deus e a decadência do mundo desgastado!

¹³ Latim: “à primeira vista”. Significa aquilo que é perceptível ao mero olhar, que não precisa de provas; evidente, óbvio.

¹⁴ Shelley: ver nota 10. William Paley (1743–1805), teólogo e filósofo inglês. É autor de *Natural Theology* [Teologia natural], em que defende o argumento teleológico a favor da existência de Deus que veio a ser conhecido como “analogia do relojoeiro”, segundo o qual tanto o mundo quanto um relógio pressupõem um projetista e criador.

CAPÍTULO 6

O veneno do subjetivismo

Uma causa de miséria e vício está sempre presente conosco na ganância e no orgulho dos homens, mas, em certos períodos da história, isto é consideravelmente aumentado pela prevalência temporária de alguma filosofia falsa. O pensamento correto não transformará homens maus em bons; mas um erro puramente teórico pode remover as restrições ordinárias do mal e privar as boas intenções do apoio natural que elas têm. Um erro desse tipo está em circulação fora do nosso país atualmente. Não estou me referindo às filosofias de poder dos estados totalitários, mas a algo que penetra mais profundamente e se espalha de modo mais amplo e que, de fato, deu a essas filosofias de poder sua oportunidade de ouro. Estou me referindo ao subjetivismo.

Depois de estudar seu ambiente, o homem começou a estudar a si mesmo. Até aquele momento, ele assumira a própria razão e, por meio dela, visto todas as outras coisas. Agora, sua própria razão se tornou o objeto; é como se tirássemos nossos olhos para olhá-los. Assim estudada, a própria razão lhe parece o epifenômeno que acompanha eventos químicos ou elétricos em um córtex que é, em si, o subproduto de um processo evolutivo cego. Sua própria lógica, até então o rei a quem os acontecimentos em todos os mundos possíveis devem obedecer, torna-se meramente subjetiva. Não há razão para supor que ela produza verdade.

Enquanto esse destronamento se referir apenas à razão teórica, não pode ser sincero. O cientista tem que assumir a validade de sua própria lógica (na antiga e robusta moda de Platão ou Spinoza) até mesmo para provar que ela é meramente subjetiva e, portanto, só pode flertar com o subjetivismo. É verdade que esse flerte, às vezes, vai muito longe. Há cientistas modernos, foi-me dito, que tiraram as palavras *verdade* e *realidade* do vocabulário e que afirmam que o fim de seu trabalho não é saber o que existe, mas simplesmente obter resultados práticos. Esse é, sem dúvida, um sintoma ruim. Mas, em geral, o subjetivismo é um companheiro de trabalho tão desconfortável para a pesquisa que o perigo, nesta área, é continuamente neutralizado.

Mas, quando nos voltamos para a razão prática, os efeitos ruinosos são encontrados operando com força total. Por razões práticas, refiro-me a nosso julgamento do bem e do mal. Se você está surpreso por eu incluir isso sob o tópico da razão, deixe-me lembrá-lo de que sua surpresa é, em si mesma, um resultado do subjetivismo de que estou tratando. Até os tempos modernos, nenhum pensador de primeiro escalão duvidava que nossos julgamentos de valor fossem juízos racionais ou que o que eles descobriram fosse objetivo. Foi dado como certo que, na tentação, a paixão era oposta, não a algum sentimento, mas à razão. Assim Platão pensava, bem como Aristóteles, Hooker, Butler e doutor Johnson.¹ O entendimento moderno é muito diferente. Ele não acredita que juízos de valor sejam de fato julgamentos. São sentimentos, ou ideias fixas, ou atitudes, produzidos em uma comunidade pela pressão de seu ambiente e suas tradições, e diferindo de uma comunidade para outra. Dizer que uma coisa é boa é meramente expressar nosso sentimento sobre ela; e nosso sentimento sobre isso é o sentimento que temos sido socialmente condicionados a ter.

Mas, se é assim, então poderíamos ter sido condicionados a sentir o contrário. “Talvez”, pensa o reformador ou o especialista educacional, “seria melhor se tivéssemos sido. Vamos melhorar nossa moralidade”. Dessa ideia aparentemente inocente vem a doença que, com certeza, acabará com nossa espécie (e, a meu ver, condenará nossa alma) se não for esmagada: a superstição fatal de que os homens podem criar valores, que uma comunidade pode escolher sua “ideologia” como os homens escolhem roupas. Todos ficam indignados quando ouvem os alemães definirem justiça como aquilo que é do interesse do Terceiro Reich. Mas nem sempre é lembrado que essa indignação é perfeitamente infundada se nós mesmos considerarmos a moralidade um sentimento subjetivo a ser alterado à vontade. A menos que haja algum padrão objetivo de bem, abrangendo alemães, japoneses e nós mesmos de igual forma, quer qualquer de nós obedeça ou não, então, é claro, os alemães são tão competentes para criar sua ideologia quanto nós para criar a nossa. Se “bom” e “melhor” são termos que derivam seu inteiro significado da ideologia de cada povo, então, é claro, as próprias ideologias não podem ser melhores ou piores do que as outras. A menos que a haste de medição seja independente das medidas, não podemos fazer medições. Pela mesma razão, é inútil comparar as ideias morais de uma época

com as de outra: o progresso e a decadência são igualmente palavras sem sentido.

Tudo isso é tão óbvio que equivale a uma proposição idêntica. Mas quão pouco do que é agora entendido pode ser estimado a partir do procedimento do reformador moral que, depois de dizer que “bom” significa “aquilo de que somos condicionados a gostar”, continua alegremente para considerar se seria “melhor” que fôssemos condicionados a gostar de outra coisa. O que, pelo amor de Deus, ele quer dizer com “melhor”?

Ele geralmente tem no fundo da mente a noção de que, se ele se lançar sobre o juízo tradicional de valores, encontrará algo mais, algo mais “real” ou “sólido” no qual basear um novo esquema de valores. Ele dirá, por exemplo: “Devemos abandonar os tabus irracionais e basear nossos valores no bem da comunidade” — como se a máxima “Você deve promover o bem da comunidade” fosse algo mais do que uma variante polissilábica de “Faça o que deve ser feito” que não tem outra base senão o velho juízo de valores universal que ele afirma estar rejeitando. Ou ele se esforçará para basear seus valores na biologia e nos dizer que devemos fazer assim e assado para a preservação de nossa espécie. Aparentemente, ele não antecipa a pergunta: “Por que a espécie deve ser preservada?” Ele toma como certo que deveria, porque ele está realmente confiando em juízos tradicionais de valor. Se ele estivesse começando, como pretende, com uma folha em branco, ele nunca poderia alcançar esse princípio. Às vezes, ele tenta fazer isso voltando ao “instinto”. “Temos um instinto de preservar nossa espécie”, ele pode dizer. Mas nós temos? E, se tivermos, quem nos disse que devemos obedecer a nossos instintos? E por que devemos obedecer a esse instinto em franca oposição a muitos outros que entram em conflito com a preservação da espécie? O reformador sabe que alguns instintos devem ser obedecidos mais do que outros apenas porque ele está julgando os instintos por um padrão, e o padrão é, mais uma vez, a moralidade tradicional que ele alega estar superando. Os instintos em si não podem obviamente nos fornecer fundamentos para classificá-los em uma hierarquia. Se você não trazer um conhecimento da respeitabilidade relativa deles *para* seu estudo a respeito deles, você nunca poderá derivá-la *a partir* deles.

Toda essa tentativa de rejeitar os valores tradicionais como algo subjetivo e colocar no lugar deles um novo esquema de valores está errada. É como tentar se

erguer puxando a gola do próprio casaco. Vamos fixar duas proposições escritas em nossa mente com tinta indelével.

1. A mente humana tem tanto poder de inventar um novo valor como tem de colocar um novo sol no céu ou uma nova cor primária no espectro.
2. Toda tentativa de fazê-lo consiste em selecionar arbitrariamente uma máxima da moralidade tradicional, isolá-la do restante e erguê-la como um *unum necessarium*.²

A segunda proposição traz uma pequena ilustração. A moralidade comum nos diz para honrar nossos pais e cuidar de nossos filhos. Tomando isoladamente o segundo preceito, você constrói uma ética futurista na qual as reivindicações da “posteridade” são o único critério. A moralidade comum nos diz para manter as promessas e também alimentar os famintos. Ao tomar o segundo preceito isoladamente, você obtém uma ética comunista na qual a “produção” e a distribuição dos produtos às pessoas são o único critério. A moralidade comum nos diz, *ceteris paribus*,³ para amar nossos parentes e concidadãos mais do que aos estrangeiros. Ao isolar esse preceito, você pode obter uma ética aristocrática, com as alegações de nossa classe como critério único, ou uma ética racialista,⁴ na qual são reconhecidas apenas as reivindicações com base no sangue. Esses sistemas monomaniacos são, então, usados como base para atacar a moralidade tradicional; mas, absurdamente, uma vez que é da moralidade tradicional que eles derivam sua aparência de validade. Começando do zero, sem pressupostos sobre valor, não poderíamos alcançar nenhum deles. Se a reverência aos pais ou às promessas é um mero subproduto subjetivo da natureza física, também o é a reverência por raça ou posteridade. O tronco a cuja raiz o reformador colocaria o machado é o único suporte para o galho particular que ele deseja manter.

Toda ideia de moralidades “novas” ou “científicas” ou “modernas” deve, portanto, ser descartada como mera confusão de pensamento. Temos apenas duas alternativas. Ou as máximas da moralidade tradicional são aceitas como axiomas da razão prática que não admitem nem exigem argumentos para apoiá-las e não para “ver” qual perdeu o *status* humano; ou então não há valores, e o que equivocadamente consideramos valores são meras “projeções” de emoções

irracionais. É perfeitamente fútil, depois de ter descartado a moralidade tradicional com a pergunta “Por que devemos obedecer a tais moralidades?”, tentar a reintrodução de valor em algum estágio posterior de nossa filosofia. Qualquer valor que reintroduzirmos pode ser combatido da mesma maneira. Todo argumento usado para apoiá-lo será uma tentativa de derivar de premissas no modo indicativo uma conclusão no imperativo. E isso é impossível.

Contra esse entendimento, a mente moderna tem duas linhas de defesa. A primeira afirma que a moralidade tradicional é diferente em diferentes épocas e lugares — na verdade, não há uma moralidade, mas um milhar. A segunda exclama que nos amarrar a um código moral imutável é cortar todo o progresso e aquiescer com a “estagnação”. Ambas são doentias.

Vamos inicialmente considerar a segunda linha. E vamos tirá-la do poder emocional ilegítimo que se deriva da palavra “estagnação” com sua sugestão de poças e charcos cobertos. Se ficar parada muito tempo, a água fede. Para inferir daí que aquilo que permanece muito tempo deve ser prejudicial é ser vítima da metáfora. O espaço não fede já que preservou suas três dimensões desde o começo. O quadrado da hipotenusa não ficou mofado por ter continuado igual à soma dos quadrados dos outros dois lados. O amor não é desonrado pela constância e, quando lavamos as mãos, procuramos a estagnação e “fazer o relógio voltar”, restaurando artificialmente nossas mãos ao *status quo* em que começaram o dia e resistindo à tendência natural de eventos que aumentariam sua sujeira constantemente, de nosso nascimento a nossa morte. Pois o termo emotivo “estagnado” vai substituir o termo descritivo “permanente”. Um padrão moral permanente impede o progresso? Pelo contrário; sem a aceitação de um padrão imutável, o progresso é impossível. Se o bem é um ponto fixo, é, pelo menos, possível que nos aproximemos mais e mais dele; mas, se a estação é tão móvel quanto o trem, como o trem pode progredir em direção a ela? Nossas ideias de bem podem mudar, mas não podem mudar nem para melhor nem para pior se não houver um bem absoluto e imutável do qual elas possam se aproximar ou do qual possam recuar. Podemos continuar obtendo uma soma cada vez mais quase correta apenas se a única resposta perfeitamente correta for “estagnada”.

E será dito de novo, acabei de admitir que nossas ideias de bem podem melhorar. Como isso será conciliado com a visão de que “a moralidade

tradicional” é um *fidei depositum*⁵ que não pode ser abandonado? A resposta pode ser entendida se compararmos um verdadeiro avanço moral com uma mera inovação. Do estoico e do confucionista “Não faça aos outros o que não gostaria que fizessem a você” para o cristão “Como vocês querem que os outros lhes façam, façam também vocês a eles”⁶ é um avanço real. A moralidade de Nietzsche é mera inovação. O primeiro exemplo é um avanço porque ninguém que não tenha admitido a validade da velha máxima poderia ver na razão o motivo para aceitar a nova, e qualquer um que aceite a velha reconheceria na hora a nova como uma extensão do mesmo princípio. Caso a rejeitasse, seria por considerá-la supérflua, como algo que foi longe demais, não como diferente de suas próprias ideias de valor. No entanto, a ética nietzscheana só pode ser aceita se estivermos dispostos a destruir todas as morais tradicionais e descartá-las como equivocadas, colocando-nos depois numa posição a partir da qual não podemos encontrar fundamento para quaisquer juízos de valor. Trata-se da diferença entre alguém que nos diga: “Se você gosta que os seus legumes estejam moderadamente frescos por que, então, não os planta por si mesmo para tê-los perfeitamente frescos?” e alguém que diz: “Jogue fora aquele pão e experimente comer tijolos e centopeias no lugar”.⁷ Os avanços morais reais são, de fato, feitos *de dentro* da tradição moral existente e no espírito dessa tradição e podem ser entendidos apenas à luz dessa tradição. O estranho que rejeitou a tradição não pode julgá-los. Ele, como disse Aristóteles, não tem nenhum *arche*, não tem nenhuma premissa.⁸

E quanto à segunda objeção moderna: Que os padrões éticos das diferentes culturas diferem tão amplamente que não há tradição comum? A resposta é que isso é uma mentira — uma mentira boa, sólida e ressonante. Se um homem entrar em uma biblioteca e passar alguns dias com a *Encyclopedia of Religion and Ethics* [Enciclopédia de religião e ética], logo descobrirá a imensa unanimidade da razão prática no homem. Do *Hino a Samos* babilônico, das Leis de Manu, do *Livro dos Mortos*, dos analectos, dos estoicos, dos platonistas, dos aborígenes e nativos australianos,⁹ ele colecionará as mesmas denúncias triunfantemente monótonas de opressão, assassinato, traição e falsidade, as mesmas injunções de bondade com respeito aos idosos, aos jovens e aos fracos, de esmola e imparcialidade e honestidade. Ele pode ficar um pouco surpreso (eu fiquei) ao descobrir que os preceitos de misericórdia são mais frequentes do que os

preceitos de justiça; mas ele não mais duvidará que existe tal coisa como a Lei da Natureza. Existem, claro, diferenças. Há até mesmo cegueiras em determinadas culturas — assim como há selvagens que não podem contar até vinte. Mas a pretensão de que somos colocados diante de um mero caos — pois nenhum esboço de valor aceito universalmente é revelado — é simplesmente falsa e deve ser contradita a tempo e fora de tempo, onde quer que se encontre. Longe de encontrar um caos, encontramos exatamente o que deveríamos esperar por ser o bem de fato algo objetivo, e a razão sendo o órgão pelo qual ele é apreendido — isto é, um acordo substancial com consideráveis diferenças locais de ênfase e, talvez, nenhum código que inclua tudo.

Os dois grandes métodos de obscurecer essa concordância de opinião são: primeiro, você pode se concentrar nas divergências sobre a moralidade sexual que os moralistas mais sérios consideram como pertencentes à lei positiva e não à Lei Natural, que suscitam, porém, fortes emoções. Diferenças sobre a definição de incesto ou entre poligamia e monogamia estão sob essa égide. (É falso dizer que os gregos consideravam inocente a perversão sexual. O contínuo riso nervoso de Platão é realmente mais evidente do que a severa proibição de Aristóteles. Os homens riem nervosamente apenas sobre o que consideram como, pelo menos, um *peccadillo*: as piadas sobre embriaguez em *Pickwick*,¹⁰ longe de provar que o inglês do século 19 a considerava inocente, provam o contrário. Há uma enorme diferença de *grau* entre o entendimento grego sobre a perversão e o cristão, mas não há oposição.) O segundo método é tratar como diferenças no julgamento do valor o que são realmente diferenças na crença sobre o fato. Assim, o sacrifício humano, ou a perseguição às bruxas, são citados como evidência de uma moralidade radicalmente diferente. Mas a verdadeira diferença está em outro lugar. Nós não caçamos bruxas porque não acreditamos em sua existência. Nós não matamos homens para evitar a peste porque não achamos que a peste possa ser evitada. Nós “sacrificamos” homens na guerra e caçamos espiões e traidores.

Até agora tenho considerado as objeções que os incrédulos trazem contra a doutrina do valor objetivo, ou a Lei da Natureza. Mas em nossos dias devemos estar preparados para enfrentar objeções dos cristãos também. “Humanismo” e “liberalismo” estão sendo usados simplesmente como termos de desaprovação, e ambos provavelmente serão usados para a posição que estou assumindo. Atrás

deles esconde-se um verdadeiro problema teológico. Se aceitarmos os lugares-comuns primários da razão prática como as premissas inquestionáveis de toda ação, estaremos, desse modo, confiando em nossa própria razão até o ponto de ignorarmos a Queda, e estamos retrogressivamente voltando nossa afeição absoluta de uma pessoa para uma abstração?

Com relação à Queda, afirmo que o teor geral da escritura não nos encoraja a crer que nosso conhecimento da Lei tenha sido corrompido no mesmo grau que nosso poder de cumpri-la. Seria um homem corajoso aquele que afirmasse perceber a condição caída do homem mais claramente que o apóstolo Paulo. Nesse mesmo capítulo (Romanos 7), em que afirma mais fortemente nossa incapacidade de guardar a lei moral, ele também afirma, mais confiantemente, que percebemos a bondade da Lei e nos regozijamos nela de acordo com o homem interior. Nossa justiça pode ser imunda e maltrapilha; mas o cristianismo não nos dá base para sustentar que nossas percepções do que é certo estão na mesma condição. Elas podem, sem dúvida, ser prejudicadas; mas há uma diferença entre visão imperfeita e cegueira. Uma teologia que apresenta nossa razão prática como radicalmente doentia está caminhando para o desastre. Se admitirmos uma vez que aquilo a que Deus se refere como “bondade” é completamente diferente do que julgamos ser bom, não há diferença entre a religião pura e a adoração do diabo.

A outra objeção é muito mais formidável. Uma vez que admitamos que nossa razão prática é realmente razão e que seus imperativos fundamentais são tão absolutos e categóricos quanto afirmam ser, então, a lealdade incondicional a eles é dever do homem. Assim, é lealdade absoluta a Deus. E essas duas lealdades devem, de alguma forma, ser as mesmas. Mas como a relação entre Deus e a lei moral deve ser representada? Dizer que a lei moral é a lei de Deus não é uma resposta final. Essas coisas são certas porque Deus as ordena ou Deus as ordena porque elas são certas? Se a primeira afirmação, se o bom deve ser *definido* como aquilo que Deus ordena, então, a bondade do próprio Deus é esvaziada de significado e os mandamentos de um demônio onipotente teriam a mesma reivindicação sobre nós do que os do “justo Senhor”. Se a segunda, então, parece que estamos admitindo uma diarquia cósmica, ou mesmo fazendo do próprio Deus o mero executor de uma lei que é, de alguma forma, externa e anterior a Seu próprio ser. Ambos os entendimentos são intoleráveis.

Nesse ponto, devemos nos lembrar de que a teologia cristã não crê que Deus seja uma pessoa, mas crê que ele é tal que nele uma trindade de pessoas é coerente com uma unidade de Deidade. Nesse sentido, ela crê que ele seja algo muito diferente de uma pessoa, assim como um cubo, no qual seis quadrados são coerentes com a unidade do corpo, é diferente de um quadrado. (Os planolandeses,¹¹ tentando imaginar um cubo, ou imaginariam os seis quadrados combinados, e assim destruiriam sua distinção, ou então os imaginariam lado a lado, e assim destruiriam a unidade. Nossas dificuldades com respeito à Trindade são do mesmo tipo.) Portanto, é possível que a dualidade que parece se impor a nós quando pensamos, primeiro, em nosso Pai Celestial e, em segundo lugar, nos imperativos autoevidentes da lei moral, não é um mero erro, mas uma percepção real (embora inadequada e típica da criatura) de coisas que seriam necessariamente duas em qualquer modo de ser em que entra nossa experiência, mas que não estão divididas no ser absoluto do Deus suprapessoal. Quando tentamos pensar em uma pessoa e em uma lei, somos compelidos a pensar nessa pessoa como obedecendo à lei ou fazendo-a. E, quando pensamos nele fazendo-a, somos compelidos a pensar nele como fazendo-a em conformidade a algum padrão ainda mais definitivo de bondade (caso em que esse padrão, e não ele, seria supremo) ou então como fazendo-a arbitrariamente por um *sic volo, sic jubeo*¹² (caso em que Ele não seria bom nem sábio). Mas é provavelmente só aqui que nossas categorias nos traem. Seria ocioso, com nossos recursos meramente mortais, tentar uma correção positiva de nossas categorias — *ambulavi in mirabilibus supra me*.¹³ Mas pode ser permitido formular duas negações: que Deus não *obedece* à lei moral nem a *cria*. O bem é incriado; nunca poderia ter sido de outra forma; não há nele nem sombra de contingência; está, como disse Platão, do outro lado da existência.¹⁴ É a *Rita*¹⁵ dos hindus pela qual os próprios deuses são divinos, o *Tao* dos chineses, do qual todas as realidades procedem.¹⁶ Mas nós, favorecidos além dos mais sábios pagãos, sabemos o que está além da existência, o que não admite contingência, o que empresta divindade a tudo mais, o que é a base de toda existência, que não é simplesmente uma lei, mas também um amor gerador, um amor gerado e o amor que, estando entre esses dois, também é iminente em todos aqueles que são arrebatados para compartilhar a unidade da vida autocausada deles. Deus não é apenas bom, mas bondade; a bondade não é meramente divina, mas Deus.

Essas podem parecer especulações bem elaboradas: ainda assim, acredito que nada menos do que isso pode nos salvar. Um cristianismo que não vê a experiência moral e religiosa convergindo para se encontrarem no infinito, não num infinito negativo, mas no infinito positivo do Deus vivo, mas ainda assim suprapessoal, não tem nada, no longo prazo, que o separe da adoração ao diabo; e uma filosofia que não aceita valor como eterno e objetivo pode nos levar apenas à ruína. Tampouco é questão de importância meramente especulativa. Muitos “planejadores” populares em uma plataforma democrática, muitos cientistas de olhar distraído em um laboratório democrático querem dizer, em última análise, exatamente o que o fascista quer dizer. Ele acredita que “bom” significa tudo o que os homens são condicionados a aprovar. Ele acredita que é função dele e dos de sua espécie condicionar os homens; criar consciências por eugenia, manipulação psicológica de bebês, educação estatal e propaganda de massa. Por estar confuso, ele ainda não percebe plenamente que aqueles que criam consciência não podem estar sujeitos à consciência. Mas ele deve despertar para a lógica de sua posição, mais cedo ou mais tarde; e, quando o faz, qual barreira permanece entre nós e a divisão final da raça em algumas condicionantes que se colocam fora da moralidade e os muitos condicionados nos quais a moralidade escolhida pelos especialistas é produzida por prazer dos especialistas? Se “bem” significa apenas a ideologia local, como é que aqueles que inventam a ideologia local podem ser guiados por qualquer ideia de bem? A própria ideia de liberdade pressupõe alguma lei moral objetiva que tanto supere governantes e quanto governe. O subjetivismo sobre os valores é eternamente incompatível com a democracia. Nós e nossos governantes somos de um tipo apenas enquanto estamos sujeitos a uma lei. Mas, se não há Lei da Natureza, o *ethos* de qualquer sociedade é a criação de seus governantes, educadores e condicionantes; e todo criador está acima e fora de sua própria criação.

A menos que voltemos à crença grosseira e infantil em valores objetivos, nós perecemos. Se o fizermos, podemos viver, e esse retorno pode ter uma pequena vantagem. Se acreditássemos na realidade absoluta das trivialidades morais elementares, deveríamos valorizar aqueles que solicitam nossos votos por outros padrões que recentemente estiveram na moda. Embora acreditemos que o bem é algo a ser inventado, exigimos de nossos governantes qualidades como “visão”, “dinamismo”, “criatividade” e coisas do gênero. Se voltássemos à visão objetiva,

deveríamos exigir qualidades muito mais raras e muito mais benéficas — virtude, conhecimento, diligência e habilidade. “Visão” está à venda, ou afirma estar à venda, em todos os lugares. Mas me dê um homem que realize um dia de trabalho por um dia de pagamento, que recuse subornos, que não invente fatos sobre si e que tenha aprendido seu ofício.

¹ Hooker: ver cap. 2, nota 17. Joseph Butler (1692–1752), bispo anglicano e filósofo moral inglês. Em suas obras, defendeu a religião revelada contra os racionalistas de sua época. Samuel Johnson (1709–1784), escritor, pensador, lexicógrafo inglês; sua mais importante obra é *Dictionary of the English Language* [Dicionário da língua inglesa].

² Latim: “o único necessário”. Referência a Lucas 10:42 na Vulgata Latina: “*Orro unum est necessarium Maria optimam partem elegit quae non auferetur ab ea*”. Em algumas versões da Bíblia, a expressão fica no versículo anterior.

³ Latim: “todas as demais coisas permanecem iguais”, expressão muito usada em economia, filosofia, gestão e ética.

⁴ O racismo advoga que as raças são diferentes e, por isso, devem viver separadas. O racismo, por sua vez, defende a superioridade de uma raça sobre as demais.

⁵ Latim: “depósito da fé”. Em relação à fé cristã, a ideia é expressa por Paulo 1Timóteo 6:20 e 2Timóteo 1:14.

⁶ Lucas 16:31.

⁷ Iniciando com “Do estoico [...]” e vindo até aqui, esse trecho é reprodução quase literal do par. 18 do segundo capítulo “O caminho”, de *A abolição do homem* (p. 47,48).

⁸ A palavra grega significa “princípio” ou “ponto de partida”, como adotado na versão em português. Lewis refere-se à *Ética a Nicômaco* I. 4, entre outros trechos: “Porquanto o fato é o ponto de partida, e se for suficientemente claro para o ouvinte, não haverá necessidade de explicar por que é assim; e o homem que foi bem educado já possui esses pontos de partida ou pode adquiri-los com facilidade”.

⁹ Lewis cita esses exemplos no apêndice de *A abolição do homem*. *A enciclopédia de religião e ética*, com doze volumes mais um índice, foi editada por James Hastings (1852–1922), ministro e professor de Bíblia escocês da Igreja Unida Livre, escrita entre 1908 e 1927, com a colaboração de muitos autores.

¹⁰ *As aventuras do sr. Pickwick*, lançado também com outros nomes no Brasil, primeiro romance de Charles Dickens (1812–1870), romancista inglês, apresenta muitas críticas à sociedade inglesa vitoriana.

¹¹ Personagem de *Planolândia* — Um romance de muitas dimensões, de Edwin Abbott Abbott (1838–1926), professor e teólogo inglês, em que figuras geométricas são dotadas de consciência.

¹² Latim: “assim desejo, assim ordeno”. Extraído de *Sátiras de Juvenal*, Sátira VI. Citado em *A abolição do homem*, p. 64.

¹³ Trecho de Salmos 131:1 em latim: “*Domine non est exaltatum cor meum neque elati sunt oculi mei neque ambulavi in magnis neque in mirabilibus super me*”.

¹⁴ Referência à *República*, Livro VI (509b), de Platão: “Logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, por sua dignidade e poder” (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. 9. ed. p. 309-310).

¹⁵ Sânscrito: “verdade” ou “ordem”. Na religião e na filosofia hindus, a ordem cósmica mencionada nos Vedas, suas antigas escrituras sagradas.

¹⁶ Tao, em chinês, significa “caminho”. É, segundo a filosofia chinesa, identificado com o absoluto; é tudo que existe, tem relação com o fluxo e a essência da vida; é o caminho, o caminhante e a caminhada.

CAPÍTULO 7

O funeral de um grande mito

Há alguns erros que a humanidade tem cometido, e dos quais se arrependeu tantas vezes, que agora não existe realmente nenhuma desculpa para cometê-los novamente. Um deles é a injustiça que cada época faz a sua antecessora; por exemplo, o desprezo ignorante que os humanistas (mesmo os bons Humanistas, como Sir Thomas More)¹ nutriam pela filosofia medieval ou que os românticos (mesmo bons Românticos, como Keats)² nutriam pela poesia do século 18. Cada vez que toda essa “reação” e esse ressentimento têm de ser punidos e desditos há um empenho dispendioso. É tentador pensar se, pelo menos, não podemos evitá-los. Por que não devemos dar a nossos antecessores uma despedida justa e filial?

De qualquer modo, é essa a tentativa que vou fazer neste artigo. Venho enterrar o grande mito do século 19 e do início do século 20; mas também vou elogiá-lo. Vou pronunciar uma oração fúnebre.

Ao falar de grande mito, quero referir-me àquela imagem da realidade que resultou, durante o período em consideração, não lógica mas imaginativamente, de algumas das teorias mais notáveis e (por assim dizer) comercializáveis dos verdadeiros cientistas. Ouvi esse mito chamado “Wellsianidade”.³ O nome é bom, na medida em que faz justiça à parte que um grande escritor imaginativo teve em sua construção. Mas isso não é satisfatório, pois sugere, como veremos, um erro sobre a data em que o mito se tornou predominante; e também sugere que o Mito afetou apenas a mente dos “mediócras”. Na verdade, ele está por trás do *Testament of Beauty*, de Bridges,⁴ como está por trás do trabalho de Wells. Domina mentes tão diferentes quanto a do professor Alexander⁵ e a de Walt Disney. Está implícito em quase todos os artigos modernos sobre política, sociologia e ética.

Chamo isso de mito porque é, como eu disse, o resultado imaginativo, e não o lógico, do que é vagamente chamado de “ciência moderna”. Estritamente falando, não há, confesso, algo como “ciência moderna”. Existem apenas ciências específicas, todas em um estágio de mudança rápida e, às vezes, inconsistentes entre si. O que o mito usa é uma seleção das teorias científicas —

uma seleção feita inicialmente e depois modificada, em obediência às necessidades imaginativas e emocionais. É o trabalho da imaginação popular, movido por seu apetite natural por uma unidade impressionante. Portanto, ele trata seus *dados* com grande liberdade — selecionando, censurando, expurgando e adicionando à vontade.

A ideia central do mito é aquilo que seus crentes chamariam de “evolução” ou “desenvolvimento” ou “emersão”, assim como a ideia central no mito de Adônis é morte e renascimento. Não quero dizer que a doutrina da evolução, sustentada por biólogos praticantes, seja um mito. Pode ser demonstrado, por biólogos posteriores, ser ela uma hipótese menos satisfatória do que se esperava cinquenta anos atrás. Mas isso não significa ser um mito. É uma hipótese científica genuína. Mas devemos distinguir nitidamente entre a evolução como um teorema biológico e o evolucionismo ou desenvolvimentismo popular, que é certamente um mito. Antes de avançar para descrevê-lo e (que é meu principal interesse) pronunciar um elogio a ele, é melhor esclarecer seu caráter mítico.

Temos, em primeiro lugar, a evidência da cronologia. Se o evolucionismo popular fosse (como se imagina) não um mito, mas o resultado intelectualmente legítimo do teorema científico da mente pública, surgiria *depois* que o teorema se tornasse amplamente conhecido. Deveríamos ter o teorema conhecido antes de tudo por alguns, depois adotado por todos os cientistas, depois espalhado para todos os homens de qualquer área de formação, depois começando a afetar a poesia e as artes, e assim, por fim, se infiltrando na multidão. No entanto, encontramos algo bem diferente. As mais claras e melhores expressões poéticas do mito vêm de antes da *Origem das espécies* (1859) e muito antes de se estabelecer como ortodoxia científica. Houve, com certeza, sugestões e germes da teoria nos círculos científicos anteriores a 1859.⁶ Mas, se os poetas mitopeicos foram infectados por esses germes, eles deviam estar muito atualizados, com muita predisposição para pegar a infecção. Quase antes dos cientistas falarem, certamente antes deles falarem claramente, a imaginação estava madura para isso.

A melhor expressão do mito em inglês não vem de Bridges, nem de Shaw,⁷ nem de Wells, nem de Olaf Stapledon.⁸ É esta:

Que Caos e branca Escuridão, embora uma vez superiores;
E como nós mostramos além de Céu e Terra
Em forma e contorno compacto e belo,
Em vontade, em ação livre, companheirismo,
E mil outros sinais de vida mais pura;
Então, em nossos calcanhares, uma nova perfeição caminha
Um poder mais forte em beleza, nascido de nós,
E destinado a nos exceder, à medida que passamos
Em glória essa antiga Escuridão.

Isso é Oceanus, em *Hyperion*,⁹ de Keat, quase quarenta anos antes da *Origem das espécies*. No continente nós temos *O anel de Nibelungo*.¹⁰ Vindo, como vim, não só para enterrar, mas também para louvar a era desaparecida, de modo algum me juntarei à depreciação moderna que Wagner sofre. Ele pode, pelo que sei, ter sido um homem mau. Ele pode (embora eu não acredite nisso) ter sido um músico ruim. Mas, como poeta mitopeico, ele é incomparável. A tragédia do mito evolucionário nunca foi mais nobre do que em Wotan: seus arrebatamentos inebriantes nunca mais irresistivelmente do que em *Siegfried*. Que ele mesmo sabia muito bem o que estava escrevendo pode ser visto em sua carta a August Röckel em 1854. “O progresso de todo o drama mostra a necessidade de reconhecer-se e de se submeter à mudança, à diversidade, à multiplicidade, à eterna novidade do real. Wotan sobe às trágicas alturas de querer sua própria queda. Isso é tudo o que temos para aprender com a história do homem — desejar o necessário, e nós mesmos para realizá-lo.”¹¹

Se *Volta a Matusalém*,¹² de Shaw, era realmente, como ele supunha, o trabalho de um profeta ou pioneiro dando início ao reinado de um novo mito, seu tom predominantemente cômico e sua constante baixa temperatura emocional seriam inexplicáveis. É uma diversão admirável: mas não é assim que novas épocas são trazidas à luz. A facilidade com que ele joga com o mito mostra que o mito está totalmente digerido e já está senil. Shaw é o Luciano¹³ ou o Snorri¹⁴ desta mitologia: para encontrar o Ésquilo¹⁵ ou o Elder Edda¹⁶ dessa mitologia você deve voltar para Keats e Wagner.

Essa, então, é a primeira prova de que a evolução popular é um mito. Ao fazer o mito, a imaginação correu à frente da evidência científica. “A alma profética do vasto mundo”¹⁷ já estava grávida do mito: se a ciência não tivesse atendido à necessidade imaginativa, a ciência não teria sido tão popular. Mas

provavelmente todas as épocas obtêm, dentro de certos limites, a ciência que desejam.

Em segundo lugar, temos evidências internas. Evolucionismo ou desenvolvimentismo popular difere *em conteúdo* da evolução ensinada por biólogos de verdade. Para o biólogo, a evolução é uma hipótese. Ela cobre mais os fatos do que qualquer outra hipótese no mercado atual e, portanto, deve ser aceita, a menos que, ou até que, alguma nova suposição possa ser mostrada para abranger ainda mais fatos com menos suposições. Pelo menos, é isso que eu acho que a maioria dos biólogos diria. O professor D. M. S. Watson, é verdade, não iria tão longe. Segundo ele, a evolução “é aceita pelos zoólogos não porque se observou que ocorra ou [...] por poder ser provada por evidência logicamente coerente para ser verdade, mas porque a única alternativa, a criação especial, é claramente não crível” (Watson, citado em *Nineteenth Century* (abril de 1943), “Science and the B.B.C” [Ciência e a BBC]).¹⁸ Isso significaria que o único motivo para acreditar não é empírico, mas metafísico — o dogma de um metafísico amador que considera a “criação especial”¹⁹ não crível. Mas não acho que tenha chegado a esse ponto. A maioria dos biólogos tem uma crença mais robusta na evolução do que o professor Watson. Mas ela é certamente uma hipótese. No mito, entretanto, não há nada de hipotético: é um fato básico: ou, para falar mais estritamente, essas distinções não existem no nível mítico. Existem diferenças mais importantes a seguir.

Na ciência, evolução é uma teoria sobre *mudanças*: no mito, é um fato sobre *aperfeiçoamentos*. Assim, um cientista de verdade, como o professor J. B. S. Haldane,²⁰ esforça-se por salientar que as ideias populares da evolução colocam uma ênfase totalmente injustificada naquelas mudanças que tornaram as criaturas (pelos padrões humanos) “melhores” ou mais interessantes. Ele acrescenta: “Portanto, estamos inclinados a considerar o progresso como a regra na evolução. Na verdade, ele é a exceção, e, para cada caso de progresso, há dez de degeneração.”²¹ Mas o mito simplesmente expurga os dez casos de degeneração. Na mente popular, a palavra “evolução” evoca uma imagem de coisas se movendo “para frente e para cima”, e de nada mais. E poderia ter sido previsto que isso aconteceria. Já antes da ciência ter falado, a imaginação mítica conhecia o tipo de “evolução” que queria. Queria o tipo keatiano e wagneriano: os deuses substituindo os Titãs, e o jovem, alegre, descuidado e amoroso

Siegfried substituindo o aflito, ansioso, enredado com pactos, Wotan. Se a ciência oferecer exemplos que satisfaçam essa demanda, eles serão aceitos com entusiasmo. Se ela oferecer exemplos que a frustrem, eles serão simplesmente ignorados.

Novamente, para o cientista, a evolução é um teorema puramente biológico. Esse teorema considera a vida orgânica neste planeta uma preocupação contínua e tenta explicar certas mudanças dentro desse campo. Não faz declarações cósmicas, nem declarações metafísicas, nem declarações escatológicas. Admitindo que agora temos mentes em que podemos confiar, admitindo que a vida orgânica tenha existido, o teorema tenta explicar, digamos, como uma espécie que teve asas veio a perdê-las. Explica isso pelo efeito negativo do ambiente operando em pequenas variações. Ele não explica por si só a origem da vida orgânica, nem das variações, nem discute a origem e a validade da razão. Pode muito bem dizer como surgiu o cérebro, por meio do qual a razão agora opera, manifesta-se, mas isso é um assunto diferente. E tenta menos ainda dizer-lhe como surgiu o universo como um todo, ou o que é, ou para onde ele está indo. Mas o mito não conhece nenhuma dessas reticências. Tendo primeiro transformado o que era uma teoria sobre mudança em uma teoria sobre aperfeiçoamento, ele faz dela uma teoria *cósmica*. Não meramente organismos terrestres, mas tudo está se movendo “para cima e para frente”. A razão “evoluiu” do instinto; a virtude, de ideias fixas; a poesia, de gemidos e grunhidos eróticos; a civilização, da selvageria; o orgânico, do inorgânico; o sistema solar, de uma sopa sideral ou de uma obstrução de fluxo. E, inversamente, razão, virtude, arte e civilização, como agora as conhecemos, são apenas o começo bruto ou embrionário de coisas muito melhores — talvez, a própria Deidade — no futuro distante. Pois, no mito, “evolução” (como o mito a entende) é a fórmula de *toda* a existência. Existir significa estar se movendo da posição de “quase zero” para a posição de “quase infinito”. Para aqueles criados no mito, nada parece mais normal, mais natural, mais plausível, do que o caos se transformar em ordem, morte, em vida, ignorância, em conhecimento. E, com isso, alcançamos o mito desenvolvido. É um dos dramas mundiais mais comoventes e satisfatórios que já foram imaginados.

O drama propriamente dito é precedido (não se esqueça do *Ouro do Reno*²² aqui) pelo mais austero de todos os prelúdios; o vazio infinito e a matéria

movendo-se infinitamente sem rumo para produzir sabe-se lá o quê. Então, por um milionésimo de milionésimo de chance — que trágica ironia! —, as condições em um ponto do espaço e do tempo borbulham naquela minúscula fermentação que chamamos de vida orgânica. No começo, tudo parece ser contra o herói infante de nosso drama; assim como tudo sempre foi contra o sétimo filho ou a enteada vilmente empregada em um conto de fadas. Mas a vida de alguma forma vence. Com sofrimentos incalculáveis (as dores dos Volsungos²³ não eram nada comparadas a isso), contra todos os obstáculos insuperáveis, espalha-se, cria-se, torna-se complexa; da ameba ao réptil, daí ao mamífero. A vida (aqui vem nosso primeiro clímax) “ingênua [...] como em sua mais bela juventude”.²⁴ Esta é a era dos monstros: dragões rondam a terra, devoram uns aos outros e morrem. Então, o irresistível antigo tema do filho mais novo²⁵ ou do patinho feio é repetido. Assim como a fraca e minúscula faísca da vida começou em meio às bestas que são muito maiores e mais fortes do que ela, surge um pequeno, nu, trêmulo, encolhido bípede, trôpego, ainda não totalmente ereto, sem prometer nada: o produto de outro milionésimo de milionésimo de chance. Seu nome nesse mito é homem: em outros lugares, ele foi o jovem Beowulf,²⁶ a quem os homens inicialmente pensavam ser um vilão, ou o jovem Davi, armado apenas com uma funda contra Golias, vestido com cota de malha, ou o próprio Jack, o caçador de gigantes, ou até mesmo o Pequeno Polegar.²⁷ Ele prospera. Ele começa a matar seus gigantes. Ele se torna o homem das cavernas com suas pederneiras e sua clava, resmungando e rosnando sobre os ossos de seus inimigos, quase bruto, mas de alguma forma capaz de inventar arte, cerâmica, linguagem, armas, culinária e quase tudo o mais (seu nome em outra história é Robinson Crusoé), arrastando pelo cabelo (eu não sei exatamente por que)²⁸ sua companheira que grita, dilacerando seus filhos em ciúmes ferozes até que eles tenham idade suficiente para dilacerá-lo e encolher diante dos deuses terríveis que ele inventou à sua própria imagem.

Mas essas eram apenas dores de crescimento. No próximo ato, ele se tornou verdadeiro homem. Ele aprende a dominar a natureza. A ciência surge e dissipa as superstições de sua infância. Mais e mais ele se torna o controlador do próprio destino. Passando apressadamente sobre o período histórico (nele o movimento ascendente e progressivo fica um pouco indistinto, mas é um mero nada de acordo com a escala de tempo que estamos usando), seguimos nosso herói no

futuro. Veja-o no último ato, embora não na última cena, desse grande mistério. Uma raça de semideuses domina o planeta (em algumas versões, a galáxia). A eugenia garantiu que apenas semideuses nasceriam; a psicanálise, que nenhum deles perderia ou distorceria sua divindade; a economia, que eles terão de entregar tudo que os semideuses requererem. O homem subiu ao trono. O homem se tornou Deus. É tudo um fulgor de glória. E agora, assinale bem o golpe final do gênio mitopeico. Apenas as versões mais degradadas do mito terminam aqui, pois acabar aqui seria um anticlímax, até mesmo um pouco vulgar. Se parássemos nesse ponto, a história não teria a maior grandeza. Portanto, nas melhores versões, a última cena inverte tudo. Artur morreu; Siegfried morreu; Rolando morreu em Roncesvaux. O crepúsculo se lança sombriamente sobre os deuses. Em todo esse tempo, esquecemos Mordred, Hagen, Ganelão.²⁹ Todo esse tempo, a natureza, o velho inimigo que só parecia ter sido derrotado, tem corroído, silenciosamente, incessantemente, o poder humano. O Sol esfriará — todos os sóis esfriarão —, todo o universo se esgotará. A vida (toda forma de vida) será banida sem esperança de retorno de nenhum centímetro cúbico de espaço infinito. Tudo acaba no nada. “A escuridão universal cobre tudo”.³⁰ Fiel à forma da tragédia Elisabetana, o herói caiu rapidamente da glória para a qual ele subiu lentamente: somos dispensados “na calma da mente, toda a paixão é posta de lado”.³¹ É realmente muito melhor do que uma tragédia elisabetana, pois tem uma finalidade mais completa. Isso nos leva ao fim, não de uma história, mas de todas as histórias possíveis: *enden sah ich die welt*.³²

Cresci acreditando neste Mito e senti — ainda sinto — sua grandeza quase perfeita. Que ninguém diga que somos uma era sem imaginação: nem os gregos nem os nórdicos inventaram uma história melhor. Mesmo nos dias de hoje, em certos estados de espírito, eu quase podia encontrar em meu coração o desejo de que isso não fosse mítico, mas verdadeiro.³³ E, no entanto, como poderia ser?

O que torna impossível que isso seja verdade não é tanto a falta de evidência para essa ou aquela cena no drama ou a autocontradição fatal atravessando tudo isso. O mito não consegue prosseguir sem aceitar um bom acordo com as ciências reais. E as ciências reais não podem ser aceitas por um momento, a menos que as inferências racionais sejam válidas, pois toda ciência afirma ser uma série de inferências a partir de fatos observados. É somente por tais

inferências que você pode alcançar suas nebulosas, seus protoplasmas, seus dinossauros, seus sub-homens e seus homens das cavernas. A menos que você comece crendo que a realidade no espaço mais remoto e no tempo mais remoto obedece rigidamente às leis da lógica, você não pode ter base para crer em qualquer astronomia, em qualquer biologia, em qualquer paleontologia, em qualquer arqueologia. Para alcançar as posições defendidas pelos verdadeiros cientistas — que são assumidos com respeito ao mito —, você deve, na verdade, tratar a razão como um absoluto. Mas, ao mesmo tempo, o Mito me pede para crer que a razão é simplesmente o subproduto imprevisto e não intencional de um processo irracional em um estágio de seu infinito e sem objetivo devir. O conteúdo do mito, portanto, subtrai de mim o único fundamento sobre o qual eu poderia crer que o mito fosse verdadeiro. Se minha própria mente é um produto do irracional — se o que parecem meus mais claros arrazoamentos são apenas o modo segundo o qual uma criatura condicionada como sou é obrigada a sentir — como posso confiar em minha mente quando ela me fala sobre evolução? Alguns dizem: “Eu provarei que o que vocês chamam de prova é apenas o resultado de hábitos mentais resultantes da hereditariedade que resulta da bioquímica que resulta da física”. Mas isso é o mesmo que dizer: “Eu provarei que as provas são irracionais”; mais sucintamente: “Eu provarei que não há provas”. O fato de que algumas pessoas ligadas à educação científica não podem, por qualquer esforço, serem ensinadas a ver a dificuldade confirma a suspeita de que aqui tocamos uma doença radical em toda a sua linha de pensamento. Mas o homem que vê isso é compelido a rejeitar como mítica a cosmologia em que a maioria de nós foi educada. Não duvido que ela tenha incorporado muitos detalhes verdadeiros; mas, em sua totalidade, isso simplesmente não ocorrerá. Qualquer que seja a semelhança assumida pelo universo real, ele não poderá ser assim.

Tenho falado até agora sobre esse mito como algo a ser enterrado porque acredito que seu domínio já terminou, no sentido de que aquilo que me parecem ser os movimentos mais vigorosos do pensamento contemporâneo apontam para longe dele. A física (uma disciplina menos mitológica) está substituindo a biologia como a ciência *par excellence* na mente do homem comum. Toda a filosofia de devir tem sido vigorosamente desafiada pelos “humanistas” americanos.³⁴ O reavivamento da teologia atingiu proporções que devem ser consideradas. A poesia romântica e a música em que o evolucionismo popular

encontrou sua contraparte natural estão saindo de moda. Mas é claro que um mito não morre em um dia. Podemos esperar que esse mito, quando conduzido a partir de círculos cultos, mantenha por muito tempo seu domínio sobre as massas, e, mesmo quando abandonado por elas, continuará por séculos a assombrar nossa linguagem. Aqueles que desejam atacá-lo devem ter o cuidado de desprezá-lo. Existem razões profundas para sua popularidade.

A ideia básica do mito — de que coisas pequenas ou caóticas ou frágeis se transformam perpetuamente em coisas grandes, fortes e ordenadas — pode, à primeira vista, parecer muito estranha. Nós nunca vimos uma pilha de escombros se transformando em uma casa. Mas essa ideia estranha se recomenda à imaginação graças à ajuda do que parecem ser dois exemplos dela dentro do conhecimento de qualquer pessoa. Todo mundo já viu organismos individuais fazendo isso. Bolotas se tornam carvalhos, larvas se tornam insetos, ovos se tornam pássaros, todo homem já foi um embrião. E, em segundo lugar — algo que tem muito peso na mente popular durante a era da máquina —, todo mundo viu a evolução realmente acontecendo na história das máquinas. Todos nos lembramos de quando as locomotivas eram menores e menos eficientes do que são agora. Esses dois exemplos bem visíveis são suficientes para convencer a imaginação de que a evolução, no sentido cósmico, é a coisa mais natural do mundo. É verdade que a razão nesse ponto não pode concordar com a imaginação. Esses exemplos bem visíveis não são realmente exemplos de evolução. O carvalho vem realmente da bolota, mas a bolota foi derrubada por um carvalho anterior. Todo homem começou com a união de um óvulo e um espermatozoide, mas o óvulo e o espermatozoide vieram de dois seres humanos completamente desenvolvidos. O moderno motor expresso veio da *Rocket*,³⁵ mas a *Rocket* veio, não de algo inferior e mais elementar que ela mesma, mas de algo muito mais desenvolvido e altamente organizado — a mente de um homem, e um homem de gênio. A arte moderna pode ter-se “desenvolvido” da arte selvagem. Mas a primeira de todas as imagens não “evoluiu” em si mesma: ela veio de algo esmagadoramente maior do que ela mesma, da mente daquele homem que, ao ver pela primeira vez que as marcas em uma superfície plana poderiam ser feitas para parecer como animais e homens, demonstrando que ele excedia em pura genialidade ofuscante a qualquer artista que o sucedeu. Pode ser verdade que, se nós rastrearmos qualquer civilização existente até seu começo,

esses primórdios crus e selvagens serão encontrados, mas, quando você olha mais de perto, geralmente descobre que esses primórdios vêm da ruína de alguma civilização anterior. Em outras palavras, os aparentes exemplos de — ou analogias à — evolução, que impressionam a imaginação popular, operam fixando nossa atenção em metade do processo. O que realmente vemos ao nosso redor é um processo duplo — a perfeita “queda ao solo” de uma semente imperfeita que, por sua vez, se desenvolve com perfeição. Concentrando-se exclusivamente no registro ou no movimento ascendente desse ciclo, parece que vemos “evolução”. Não estou negando que, em escala mínima, organismos neste planeta possam ter “evoluído”. Mas, se quisermos ser guiados pela analogia da natureza como a conhecemos agora, seria razoável supor que esse processo evolucionário fosse a segunda metade de um longo padrão — que os primórdios crus da vida neste planeta foram eles mesmos “jogados ao solo” ali por uma vida plena e perfeita. A analogia pode estar errada. Talvez a natureza fosse diferente. Talvez o universo como um todo seja bem diferente daquelas partes que estão sob nossa observação. Mas, se for assim, se já houve um universo morto que, de alguma forma, se fez vivo, se havia selvageria absolutamente original que se elevou, puxando-se pelos próprios ombros, a uma civilização, então, devemos reconhecer que coisas desse tipo não acontecem mais, que o mundo em que estamos sendo solicitados a acreditar é radicalmente diferente do mundo que experimentamos. Em outras palavras, toda a *plausibilidade* imediata do mito se desvaneceu. Mas ela se desvaneceu apenas porque pensamos que ela permanecerá plausível para a imaginação, e é a imaginação que faz o mito quando substitui o pensamento racional apenas pelo que julga conveniente.

Outra fonte de força do mito é o que os psicólogos chamariam de “ambivalência”. Ela satisfaz igualmente duas tendências opostas da mente: a tendência à difamação e a tendência à lisonja. No mito, tudo está se tornando tudo o mais: na verdade, tudo *é* tudo o mais em um estágio anterior ou posterior de desenvolvimento — os últimos estágios são sempre os melhores. Isso significa que se você está se sentindo como Mencken³⁶ você pode “desmascarar” todas as coisas respeitáveis, acusando-as de serem “meramente” elaborações das coisas de má reputação. O amor é “meramente” uma elaboração da luxúria, a virtude meramente uma elaboração do instinto, e assim por diante. Por um lado, isso também significa que, se você está sentindo do modo que as pessoas

chamam de “idealista”, você pode considerar todas as coisas desagradáveis (em você ou em seu partido ou em sua nação) como “meramente” as formas subdesenvolvidas de todas as coisas boas. Vício é apenas a virtude não desenvolvida, o egoísmo é apenas altruísmo não desenvolvido, um pouco mais de educação irá fazer tudo ficar certo.

O mito também acalma as velhas feridas de nossa infância. Sem ir tão longe quanto Freud, ainda podemos admitir que todo homem tem um velho rancor contra seu pai e contra seu primeiro professor. O processo de ser educado, por melhor que seja feito, não pode deixar de ofender. Como é agradável, portanto, abandonar a velha ideia de “descendência” de nossos planejadores em favor da nova ideia de “evolução” ou “emersão”, sentir que saímos deles como uma flor sai da terra, que os transcendemos como os deuses de Keats transcenderam os Titãs.³⁷ Então, obtém-se uma espécie de desculpa cósmica para considerar o pai de alguém um Mime velho e confuso e as reclamações dele sobre nossa gratidão ou nosso respeito como as de um andarilho insuportável. “Somente aquele que nunca sentiu temor poderá forjar a Nothung outra vez.”³⁸

O mito também agrada aqueles que querem vender coisas para nós. Nos velhos tempos, um homem tinha uma carruagem familiar construída para ele quando se casou, e esperava que ela durasse toda a sua vida. Tal disposição mental dificilmente serviria aos fabricantes modernos. Mas o evolucionismo popular lhes serve precisamente. Nada *deve* durar. Eles querem que você tenha um carro novo, um novo aparelho de rádio, um novo tudo a cada ano. O novo modelo deve sempre substituir o antigo. A senhora gostará da *última* moda. Pois isso é evolução, isso é desenvolvimento, esse é o modo pelo qual o universo está avançando: e “resistência a vendas” é o pecado contra o Espírito Santo, o élan *vital*.³⁹

Por fim, a política moderna seria impossível sem o mito. Ela surgiu no período revolucionário. Mas, pelos ideais políticos daquele período, ele nunca teria sido aceito. Isso explica por que o mito se concentra no único caso biológico de “progresso” de Haldane e ignora seus dez casos de “degeneração”. Se os casos de degeneração fossem mantidos em mente, seria impossível não ver que qualquer mudança na sociedade é, pelo menos, tão propensa a destruir as liberdades e as comodidades que já temos como a acrescentar outras; que o perigo de recuar é, pelo menos, tão grande quanto a chance de prosseguir; que

uma sociedade prudente deve gastar pelo menos tanta energia para conservar o que tem quanto gasta em aperfeiçoamentos. Um conhecimento claro desses truísmos seria fatal tanto para a esquerda política quanto para a direita política dos tempos modernos. O mito obscurece esse conhecimento. Grandes partidos têm interesse em manter o mito. Portanto, devemos esperar que ele sobreviva na imprensa popular (incluindo a supostamente imprensa *cômica*) muito depois de ter sido expulso dos círculos cultos. Na Rússia, onde foi construída a religião do estado, ele pode sobreviver por séculos, pois

Ele tem grandes aliados,
Seus amigos são propaganda, gritos de festa,
E bobagem, e a mente incorrigível do homem.⁴⁰

Mas essa não é a nota com a qual eu gostaria de terminar. O mito tem todos esses aliados desacreditados, mas estaríamos muito perdidos se pensássemos que não há outros. Como tentei mostrar, ele tem aliados melhores também. Ele apela para as mesmas necessidades inocentes e permanentes em nós que dão as boas-vindas a Jack, o caçador de gigantes. Ele nos dá quase tudo o que a imaginação almeja — ironia, heroísmo, vastidão, unidade na multiplicidade e um fim trágico. Apela a cada parte de mim, exceto a minha razão. É por isso que aqueles que sentem que o mito já está morto para nós não devem cometer o erro de tentar “ridicularizá-lo” da maneira errada. Não devemos imaginar que estamos protegendo o mundo moderno de algo repugnante e insensível, algo que mata a alma de fome. O contrário é a verdade. É nosso doloroso dever despertar o mundo de um encantamento. O universo real é, provavelmente em muitos aspectos, menos poético, certamente menos ordenado e unificado do que eles supunham. O papel do homem nele é menos heroico. O perigo que realmente paira sobre o homem talvez seja inteiramente desprovido de verdadeira dignidade trágica. É somente em último recurso, e depois que todas as poesias menores foram renunciadas e a imaginação severamente submetida ao intelecto, que poderemos oferecer-lhes qualquer compensação pelo que pretendemos tirar deles. É por isso que, enquanto isso, devemos tratar o mito com respeito. Ele era em tudo (em certo nível) absurdo: mas um homem seria um cão estúpido se não pudesse sentir a emoção e o encanto do mito. De minha parte, embora eu não acredite mais, irei sempre apreciá-lo como aprecio outros mitos. Mantereí meu

homem das cavernas onde mantenho Balder, Helena e os argonautas,⁴¹ e sempre o revisito.

¹ Ou Thomas Morus (1478–1535), filósofo, escritor, advogado, diplomata e estadista inglês, foi um dos principais nomes do humanismo renascentista.

² John Keats (1795–1821), poeta inglês que dominava muitas formas de composição poética, rivalizando com Shakespeare como autor de sonetos.

³ Termo criado por um amigo de Lewis em Oxford para definir a onda cientificista que assolava a Inglaterra de seus dias, uma espécie de darwinismo social visto na obra de H. G. Wells (1866–1946), prolífico escritor inglês, tido, ao lado de Jules Verne, como um dos pais da ficção científica. Ver *O peso da glória*, cap. 5, nota 3.

⁴ *Testamento da beleza* é um poema que experimenta as formas clássicas do século 18 em pleno período vitoriano. É considerada a obra-prima de Robert Seymour Bridges (1844–1930), médico, poeta e autor de hinos inglês, cuja obra manifesta sua fé cristã.

⁵ Samuel Alexander (1859–1938), filósofo australiano que afirmava que o *continuum* espaço-temporal é o fundamento de tudo quanto existe. Desse pensamento decorre que a evolução de diferentes sistemas, incluindo os seres vivos, se dá pela reorganização desse *continuum*.

⁶ Antes de Darwin, outros cientistas apresentaram “sugestões” sobre o evolucionismo. Carl Von Lineu (1707–1778), médico e naturalista sueco, chamado de pai da Botânica, é autor da primeira grande classificação em gêneros e espécies de vegetais e animais. Sem ela, Darwin não teria podido apresentar sua teoria. Jean-Baptiste Lamarck (1744–1829), um dos primeiros cientistas a usar o termo *biologia*, apresentou, em 1809, sua tese de que características adquiridas pela necessidade de adaptação ao meio ambiente seriam transmitidas hereditariamente. Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698–1759), matemático e naturalista francês, já havia afirmado que certos fenômenos, como albinismo e polidactilia, não ocorriam ao acaso, mas ocorriam em certas famílias cujos membros herdavam essas características. Por serem avançadas demais para sua época, suas ideias foram abandonadas. Gregor Mendel (1822–1884), frade agostiniano da Áustria, observou a transmissão de certas características em ervilhas. É considerado o pai da genética. Thomas Robert Maltus (1766–1834), padre e economista inglês, escreveu *O ensaio sobre o princípio da população*. Nele, aponta uma desproporção entre a produção de alimentos, que aumenta em progressão aritmética, e o aumento geométrico da população mundial. Darwin leu esse livro na viagem para as ilhas Galápagos, e aplicou os princípios dele a suas observações sobre a população de animais. George-Loius Leclerc (1707–1788), conde de Buffon, naturalista, matemático e escritor francês, falava do *transformismo*, segundo o qual espécies derivam de outras graças à degeneração ao longo de um processo lento e progressivo. Influenciou Lamarck e Darwin. Alfred Russel Wallace (1823–1913), naturalista e biólogo britânico, desenvolveu uma teoria da origem das espécies distinta da de Darwin. Wallace cria na intervenção de forças superiores na sobrevivência dos mais fortes. Ele e Darwin apresentaram suas ideias no mesmo ano, 1858, em Londres.

⁷ George Bernard Shaw (1856–1950), dramaturgo, romancista e contista irlandês, propôs a teoria e o conceito de força vital, uma força propulsora invisível, vetor das mudanças no homem, que não era possível à ciência explicar. Essa força, na evolução criadora, de Shaw, seria um “ser supremo” que dirige a vida do homem.

⁸ William Olaf Stapledon (1886–1950), escritor e filósofo inglês, autor de ficção científica. A trilogia cósmica foi, em certo sentido, a resposta de Lewis ao que ele considerava amoralidade em Stapledon, embora lhe admirasse a inventividade e o descrevesse como “um bom escritor”. Stapledon era agnóstico e hostil às instituições religiosas, mas não aos anseios religiosos.

⁹ *Hipérion: um fragmento*, II, 206-215, poema inconcluso de Keats (ver nota 2). Nesse poema épico, “Céu e Terra” podem ser entendidos como Urano e Gaia, pais dos doze deuses chamados de Titãs na mitologia grega antiga. Estes destronaram e castraram o pai e estabeleceram Cronos como rei. São, então, desafiados por Zeus, filho de Cronos. O deus do Sol, Hipérion, é o único Titã ainda não descoberto, a esperança dos demais. Apenas o deus do mar, Oceanus, defende a resignação diante do enorme poder da próxima geração — o “nascido de nós”. Lewis cita outro trecho do poema em *A última noite do mundo*, p. 121-122.

¹⁰ O compositor alemão Wilhelm Richard Wagner (1813–1883) escreveu esse ciclo de quatro óperas épicas entre 1848 e 1874, que são adaptações de personagens mitológicos nórdicos. Wotan e Siegfried são dois de seus personagens.

¹¹ Carl August Röckel (1814–1876), compositor e maestro alemão, amigo de Wagner. Lewis cita praticamente o mesmo trecho em *A última noite do mundo*, p. 122-123.

¹² Em *Volta a Matusalém: um pentateuco metabiológico* (São Paulo: Melhoramentos, 1953), Shaw desenvolveu mais seu conceito de Força Vital (ver nota 7).

¹³ Luciano de Samosata (120–c. 180), retórico e satirista grego. A fé cristã e Jesus Cristo estavam entre os alvos de suas zombarias.

¹⁴ Snorri Sturluson (1178–1241), historiador e poeta islandês. A ele é atribuída a autoria da *Prose Edda*, em que faz uma coletânea de fatos e tradições sobre a mitologia nórdica.

¹⁵ Poeta e dramaturgo grego (c. 525 a.C.–455 a.C.), autor de tragédias e considerado o pai desse estilo teatral.

¹⁶ Ver cap. 4, nota 5.

¹⁷ Shakespeare, Soneto 107, versos 1 e 2.

¹⁸ David Meredith Seares Watson (1886–1973), zoólogo e paleontólogo britânico. A revista mensal literária britânica *The Nineteenth Century* [O século 19] mudou de nome em 1901 para *The Nineteenth Century And After* [O século 19 e depois]; em 1951, tornou-se *The Twentieth Century*. Lewis escreveu um artigo para ela em abril de 1955, que é o cap. 3, “Lírios que apodrecem”, de *A última noite do mundo*.

¹⁹ Especial, aqui, não significa “excepcional” ou “extraordinária”, mas “relativa à espécie”. Destaca a criação das espécies, opondo-se às ideias evolucionistas de seleção natural.

²⁰ John Burdon Sanderson Haldane (1892–1964), pensador marxista, geneticista e biólogo britânico. Em seus estudos de populações, relacionou a teoria evolucionária de Darwin com os conceitos de hereditariedade de Mendel. Lewis dedica-lhe o capítulo 9, “Uma resposta ao professor Haldane”, de *Sobre histórias*.

²¹ * “Darwinism Today”, *Possible Worlds* [“Darwinismo hoje”, *Mundos possíveis*], p. 28.

²² A primeira das quatro óperas de *O anel de Nibelungo* (ver nota 10). Lewis provavelmente esteja fazendo referência à grande preparação que essa peça demanda, por conta, entre outras coisas, de seu cenário, que deve representar o fundo do rio Reno, dos gigantes com mais de dois metros de altura, da transformação de um dos personagens, dos poderes que outros dois deveriam manifestar, além de sua longa duração (quase três horas de música contínua) em um único ato.

²³ *Saga dos Volsungos* é uma obra anônima redigida na Islândia, no século 13. Em linhas gerais, traz a mesma lenda do épico medieval alemão *Canção dos Nibelungos*, que inspirou *O anel de Nibelungo* (ver nota anterior), de Wagner.

²⁴ Jonh Milton, *Paraíso perdido*, canto V. O arcanjo Rafael, para avisar Adão do assédio de Satanás, vem ao Éden e “Vai avançando nos ditos prados, *De nardo, mirra, e cássia entre alamedas*, De aromas deliciosos perfumadas. *Ali ria-se ingênua a Natureza* Como em sua mais bela juventude, *E ostentava com livre exuberância* Os seus mimosos virginais caprichos, *Mostrando-se mais suave, inda que inculta*, Do que depois o foi com as regras da arte: / Ali sem termo tudo eram delícias” (tradução de António José de Lima Leitão).

²⁵ Referência à parábola do filho pródigo (Lucas 15:11-32) ou ao poema *The Younger Son*, de Robert William Service (1874–1958), prolífico poeta inglês.

²⁶ Herói escandinavo de um poema épico inglês que tem seu nome. De autor desconhecido, provavelmente escrito entre 700 e 750, é um marco da literatura medieval.

²⁷ Antigo conto de fadas europeu, sobre o pequenino filho de uma família de lenhadores que salva seus irmãos de um ogro.

²⁸ Lewis parece estar fazendo referência a G. K. Chesterton em *The Everlasting Man* [O homem eterno], em que este combate a concepção popular sobre o homem das cavernas. Em *Surpreendido pela alegria* (São Paulo: Mundo Cristão, 1998), Lewis diz: “Depois li *The Everlasting Man*, de Chesterton, e pela primeira vez enxerguei todo o esboço cristão da história delineado de uma forma que para mim parecia fazer sentido” (p. 227).

²⁹ Artur é o mítico rei dos Cavaleiros da Távola Redonda. Siegfried (ou Sigurdo) é o lendário herói da Saga dos Volsungos (ver nota 23) e nome da terceira ópera da tetralogia de Wagner. As histórias sobre Rolando, herói da corte de Carlos Magno, estão registradas no poema épico francês, do século 12, chamado “A canção de Rolando”. Mordred, Hagen e Ganelão são seus respectivos adversários.

³⁰ Citação do último verso de um poema de Alexander Pope (1688–1744), escritor inglês.

³¹ Citação da última linha do poema *Sansão agonista*, de John Milton.

³² Alemão: “Eu vi o mundo acabar”. Versão modificada por Wagner da canção de Brünnhilde, personagem d’*O anel*, que encerra seu ciclo. O autor a reescreveu depois de conhecer a filosofia de Schopenhauer. A personagem, tendo aprendido com o mais profundo amor, é, então, redimida do eterno ciclo de sofrimento e renascimento, atingindo o Nirvana: “Para a sagrada terra escolhida, livre de ilusão ou desejo, metas da faina terrena, do renascimento redimida, vai-se a que é iluminada. O final abençoado de todas as coisas eternas, sabe como alcançarei? Do triste amor, o mais profundo sofrimento abriu meus olhos: eu vi o mundo acabar”.

³³ Em um artigo lido para o Clube Socrático de Oxford sobre “Is Theology Poetry?” [Teologia é poesia?], Lewis admite que, se a teologia cristã fosse apenas um mito, ele não a acharia tão atrativa quanto o mito considerado neste artigo: “O cristianismo oferece a atração nem de otimismo nem de pessimismo. Ele representa a vida do universo como muito parecida com a vida mortal dos homens neste planeta — ‘de fios misturados: de bens e de males’ [Shakespeare, Bem está o que bem acaba, Ato IV, cena III].” *The Socratic Digest* [O resumo socrático] (1945).

³⁴ Irving Babbitt (1865–1933), um dos criadores do chamado humanismo americano, rejeitava todas as filosofias deterministas da história, como as de Agostinho que, segundo ele, fazem do homem mera marionete de Deus. Sua obra mais conhecida é *Democracia e liderança*, em que defende uma democracia de líderes justos, sem individualismos.

³⁵ É considerada a primeira locomotiva a vapor moderna, por causa de suas inovações técnicas, construída em 1829 pela Robert Stephenson & Company. Foi aposentada em 1840.

³⁶ Henry Louis Mencken (1880–1956), jornalista americano, crítico mordaz, implacável e habilidoso das instituições, das crenças e dos costumes de seu país.

³⁷ Ver nota 9. Zeus e Apolo são os deuses a que Lewis se refere.

³⁸ Personagens de *Siegfried*, a terceira ópera da tetralogia de Wagner. Mime é um anão fugitivo ganancioso e mesquinho que tenta forjar uma espada para Siegfried vencer o dragão. Nothung é uma espada de Siegmund, pai de Siegfried. A última frase é de Wotan (o mesmo que o deus Odin), disfarçado de andarilho.

³⁹ Francês: “força, impulso vital”. Termo criado por Henri Bergson (1859–1941), filósofo e diplomata francês, para se referir ao impulso original de onde provém a vida, presente em todos os organismos e responsável pela evolução.

⁴⁰ Uma paródia das últimas linhas do soneto “To Toussaint L’Ouverture”, de William Wordsworth (1770–1850), o maior poeta romântico inglês: “tens grandes aliados; / Teus amigos são exultações, agonias, / E amor, e a mente invencível do homem”.

⁴¹ Balder, deus da mitologia nórdica, filho de Odin e Frigga. Na mitologia grega, Helena era filha de Zeus e da rainha Leda. Em uma lenda grega, os argonautas são os tripulantes de Argo, sob o comando de Jasão, que partiram em busca do velocino de ouro.

CAPÍTULO 8

Sobre música sacra

Sou um leigo que não pode se gabar de ter recebido qualquer educação musical. Não posso nem falar a partir da experiência de alguém que frequentou a igreja por toda a vida. Segue-se que música sacra é um assunto sobre o qual eu não posso, mesmo no menor grau, apresentar-me como um professor. Meu lugar é na cadeira das testemunhas. Se concerne a esta corte saber como a questão se me parece (não apenas um *laico*, mas um *laicíssimo*), estou preparado para apresentar minhas provas.

Assumo logo de início que nada deve ser feito ou cantado ou dito na igreja que não tenha como objetivo, direta ou indiretamente, glorificar a Deus ou edificar o povo ou ambos. Um bom culto pode, naturalmente, ter também um valor cultural, mas não é para isso que ele existe; assim como, em uma paisagem desconhecida, uma igreja pode me ajudar a encontrar os pontos cardeais da bússola, mas ela não foi construída para esse propósito.

Estes dois fins, edificação e glorificação, parecem-me relacionados da seguinte maneira. Sempre que edificamos, glorificamos, mas, quando glorificamos, nem sempre edificamos. A edificação do povo é um ato de caridade e obediência e, portanto, em si uma glorificação de Deus. Mas é possível para um homem glorificar a Deus em aspectos que não edificam o próximo. Esse fato confrontou a igreja em um estágio inicial de sua jornada, no fenômeno chamado “falar em línguas”. Em 1Coríntios 14, Paulo diz que o homem que é inspirado a falar em uma língua desconhecida faz muito bem, no que diz respeito a si mesmo, mas não beneficiará a congregação a menos que sua enunciação possa ser traduzida. Assim, glorificar e edificar podem estar em oposição.

Mas, à primeira vista, falar línguas desconhecidas e cantar hinos que estão além da capacidade musical do povo parecem ser a mesma coisa, e que devemos estender a um deles o embargo que Paulo coloca sobre o outro. E isso levaria à conclusão proibitiva de que nenhuma música sacra é legítima, exceto a que se adapte ao gosto existente do povo.

Na realidade, porém, o paralelo talvez não seja tão próximo quanto parece. Em primeiro lugar, o modo pelo qual um discurso em uma língua desconhecida poderia glorificar a Deus não é, suponho, o mesmo modo pelo qual a música erudita pode fazê-lo. É (para dizer o mínimo) duvidoso que os discursos em “línguas” aleguem glorificar a Deus por sua qualidade estética. Suponho que eles glorificassem a Deus, em primeiro lugar, por serem miraculosos e involuntários, e, em segundo lugar, pelo estado de espírito extático em que o orador estava. A ideia por trás da música sacra é muito diferente. Ela glorifica a Deus sendo excelente em sua própria categoria; quase como os pássaros e as flores e os próprios céus glorificam-no. Na composição e na execução altamente treinada da música sacra, oferecemos nossos dons naturais mais elevados a Deus, como também o fazemos na arquitetura eclesiástica, nas vestimentas, em vidro e ouro e prata, nas contas bem cuidadas das paróquias, ou na cuidadosa organização de um departamento social. E, em segundo lugar, a incapacidade das pessoas de “entenderem” uma língua estrangeira e sua incapacidade de “entender” a boa música não são realmente as mesmas. A primeira se aplica absoluta e igualmente (exceto por um golpe de sorte) a todos os membros da congregação. A segunda não é igualmente presente ou igualmente incurável, talvez em quaisquer dois indivíduos. E, por fim, a alternativa à fala em uma língua desconhecida era a fala em uma língua conhecida. Mas, na maioria das discussões sobre a música sacra, a alternativa à música erudita é a música popular — dar às pessoas “o que elas gostam” e permitir que elas cantem (ou gritem) suas “antigas músicas favoritas”.

É aqui que a distinção entre o nosso problema e o de Paulo parece-me ser a mais aguda. É óbvio que palavras em uma língua conhecida possam edificar. É igualmente óbvio que as pessoas são edificadas ao poder berrar seus hinos favoritos? Estou bem ciente de que as pessoas gostam disso. Elas gostam igualmente de berrar *Auld Lang Syne*¹ nas ruas na véspera de Ano Novo ou berrar a última música do teatro de variedades em uma taverna. Fazer um barulho comunal e familiar é certamente um prazer para os seres humanos. E eu não pensaria em desprezar esse prazer. É bom para os pulmões, promove a boa comunhão, é humilde e não afetado, é, em todos os sentidos, uma coisa saudável, inocente — tão saudável e inocente quanto uma caneca de cerveja, um jogo de dardos ou um mergulho no mar. Mas esse é, mais do que estes, um meio de edificação? Sem dúvida, isso pode ser feito — todas essas coisas podem ser

feitas — comer pode ser feito — para a glória de Deus. Nós temos a palavra de um apóstolo quanto a isso.² O cristão aperfeiçoado pode voltar todas as suas ações mais humildes, mais seculares e mais econômicas nessa direção. Mas, se isso for aceito como argumento a favor dos hinos populares, também será um argumento para muitas outras coisas. O que queremos saber é se o canto comunal não treinado é, em si mesmo, mais edificante do que outros prazeres populares. E quanto a isso, eu, por exemplo, ainda não estou totalmente convencido. Muitas vezes ouvi esse barulho; contribuí algumas vezes com ele. Ainda não me parece que encontrei qualquer evidência de que a alegria física e emocional que isso produz tenha necessariamente, ou frequentemente, qualquer relevância religiosa. O que eu, como muitos outros leigos, prioritariamente desejo na igreja são menos, melhores e mais curtos hinos; especialmente menos.

O argumento para suprimir toda a música sacra, portanto, parece-me muito mais forte do que o argumento para abolir a difícil tarefa do coro treinado e de reter o rugido vigoroso da congregação. Quaisquer dúvidas que eu possa ter sobre o valor espiritual da primeira, tenho-as pelo menos igualmente, sobre o valor espiritual do segundo.

A primeira e mais sólida conclusão que (para mim) emerge é que ambos partidos musicais, o intelectual e o popular, assumem muito facilmente o valor espiritual da música que eles querem. Nem a mais sublime excelência de uma apresentação bem ensaiada do coral, nem o mais forte e entusiasta cujos gritos ecoam dos bancos da igreja, devem ser tomados como indicativos de que qualquer atividade especificamente religiosa está acontecendo. Ela pode estar ocorrendo, como pode não estar. No entanto, a opinião geral da cristandade, reformada e não reformada, seria contra nós se tentássemos banir a música da igreja. Resta sugerir, muito timidamente, maneiras pelas quais a música pode realmente agradar a Deus ou ajudar a salvar a alma dos homens.

Há duas situações musicais sobre as quais, eu penso, podemos estar confiantes de que repousa uma bênção. Uma é aquela em que um sacerdote ou um organista, ele próprio um homem de gosto treinado e delicado, sacrifica humilde e caridosamente seus (esteticamente corretos) desejos e dá às pessoas uma comida mais humilde e inferior do que ele gostaria, na crença (mesmo, como pode ser, a crença errônea) de que ele pode, desse modo, levá-las a Deus. A outra é aquela em que o leigo estúpido e sem cultura musical, humilde e

pacientemente e, acima de tudo, silenciosamente, ouve música que ele não pode, ou não pode plenamente, apreciar na crença de que ela, de alguma forma, glorifica a Deus e de que, se ela não o edifica, isso deve ser seu próprio defeito. Nem o intelectual nem o popular podem ficar muito deslocados. Para ambos, a música sacra terá sido um meio de graça; não a música de que eles gostam, mas a música de que eles não gostam. Ambos ofereceram, sacrificaram seu gosto no mais pleno sentido. Mas, onde a situação oposta surge, onde o músico está cheio do orgulho com a habilidade ou do vírus da emulação e olha com desprezo a congregação que não sabe apreciar, ou onde o não musical, complacentemente entrincheirado em sua própria ignorância e conservadorismo, olha com a hostilidade inquieta e ressentida de um complexo de inferioridade com respeito a todos os que tentam aprimorar seu gosto — nesse caso, podemos estar certos, tudo o que ambos oferecem é sem bênção e o espírito que os move não é o Espírito Santo.

Essas reflexões muitíssimo genéricas, receio, não terão muito uso prático para qualquer sacerdote ou organista na elaboração de um compromisso de trabalho com determinada igreja. O máximo que elas podem esperar é sugerir que o problema nunca é meramente musical. Se tanto o coro quanto a congregação estiverem espiritualmente no caminho correto, não haverá dificuldades insuperáveis. Discrepâncias de gosto e de capacidade, na verdade, proverão espaço para caridade e humildade mútuas.

Para nós, a massa musicalmente iletrada, o modo correto não é difícil de discernir; e, contanto que nos apeguemos a ele, o fato de sermos capazes apenas de um barulho rítmico confuso não causará muito dano, se, quando o fizermos, realmente tivermos em vista a glória de Deus, pois, se essa é a nossa intenção, segue-se a necessidade de estarmos prontos para glorificá-lo por meio do silêncio (quando necessário) assim como por gritos. Também estaremos cientes de que o poder de gritar está em um nível muito baixo na hierarquia dos dons naturais, e que seria melhor aprender a cantar, se pudermos. Se alguém tentar nos ensinar, tentaremos aprender. Se não pudermos aprender, e se for desejado, vamos calar a boca. E também tentaremos ouvir inteligentemente. Uma congregação nessa situação não reclamará se boa parte da música que ouve na igreja estiver acima de seu nível. Não é a mera ignorância do não musical que realmente resiste a melhorias. É ciúme, arrogância, suspeita e todas as espécies

detestáveis de conservantismo que esses vícios geram. Até que extensão pode ser política (parte da sabedoria da serpente) fazer concessões à “velha guarda” em uma congregação, eu não gostaria de determinar. Mas não creio que possa ser da conta da igreja cooperar grandemente com o estado moderno para apaziguar os complexos de inferioridade e encorajar o ódio instintivo do homem natural contra a excelência. A democracia funciona muito bem como um dispositivo político. Não deve se intrometer no mundo espiritual, ou mesmo no estético.

O modo correto para os músicos talvez seja mais difícil, e eu, pelo menos, posso falar disso com ainda menos confiança. Mas parece-me que devemos definir com bastante cuidado o modo, ou modos, pelo qual a música pode glorificar a Deus. Há, como sugeri acima, um sentido em que todos os agentes naturais, mesmo os inanimados, glorificam continuamente a Deus revelando os poderes que ele lhes deu. E nesse sentido nós, como agentes naturais, fazemos o mesmo. Nesse nível, podemos dizer que nossas ações perversas, na medida em que exibem nossa habilidade e força, glorificam a Deus, assim como nossas boas ações. Uma peça musical excelentemente executada, como uma operação natural que revela, em um grau muito alto, os poderes peculiares dados ao homem, sempre glorificará a Deus, seja qual for a intenção dos intérpretes. Mas isso é uma espécie de glorificação que compartilhamos com “os seres que se movem nas águas”, com “as fontes”, com “os gelos e a neve”.³ O que é procurado em nós, como homens, é outro tipo de glorificação, aquela que depende da intenção. Quão fácil ou quão difícil pode ser para um coral todo preservar essa intenção em meio a todas as discussões e decisões, todas as correções e decepções, todas as tentações de orgulho, de rivalidade e de ambição, que precedem a apresentação de uma grande obra, eu (naturalmente) não sei. Mas é da intenção que tudo depende. Quando ela é alcançada, acho que os artistas são os mais invejáveis dos homens; privilegiados mortais para honrar a Deus como anjos e, por alguns momentos de glória, para ver espírito e carne, deleite e labor, habilidade e adoração, o natural e o sobrenatural, todos fundidos naquela unidade que eles tinham antes da Queda. Mas devo insistir que nenhum grau de excelência na música, simplesmente como música, pode nos assegurar que esse estado paradisíaco foi alcançado. A excelência demonstra “entusiasmo”; mas os homens podem “entusiasmarem-se” por motivos naturais ou até mesmo iníquos. A ausência de entusiasmo provaria que eles não tinham o

espírito correto; sua presença não prova que eles o tenham. Devemos tomar cuidado com a ideia ingênua de que nossa música pode “agradar” a Deus como agradaria a um ouvinte humano culto. É como pensar, sob a antiga lei, que ele realmente precisava do sangue de touros e bodes. A isso é dada uma resposta: “Todos os animais da floresta são meus, como são as cabeças de gado aos milhares nas colinas” e “se eu tivesse fome, precisaria dizer a *você?*”⁴ Se Deus (nesse sentido) quisesse música, ele não *nos* diria, pois todas as nossas ofertas, sejam de música ou de martírio, são como o presente intrinsecamente inútil de uma criança, que um pai realmente valoriza, mas valoriza apenas pela intenção.⁵

¹ É um poema escocês escrito em 1788 por Robert Burns (1759–1796), tido como o poeta nacional da Escócia. Foi adaptado para uma tradicional melodia popular e é comumente cantado, em países de língua inglesa, na véspera do Ano Novo. A versão em português recebeu o nome de “Valsa da despedida” (1941).

² “Quer vocês comam, bebam ou façam qualquer outra coisa, façam tudo para a glória de Deus” (1Coríntios 10:31).

³ Citações do cântico *Benedicite omnia opera Domini*, da Ordem para a oração matutina (*Livro de oração comum*, Igreja Episcopal do Brasil, 1950, p. 12-13).

⁴ Salmos 50:10,12.

⁵ Antes deste artigo ser escrito, Lewis havia sido convidado pelo Rev. Erik Routley para se tornar membro do painel da Sociedade de Hinos da Grã-Bretanha e Irlanda, a quem novos hinos eram apresentados para que seu mérito fosse avaliado. Como era de se esperar, Lewis recusou. No entanto, suas respostas ao pedido foram publicadas (com as cartas do Sr. Routley) como “Correspondence with an Anglican who Dislikes Hymns” [Correspondência com um anglicano que não gosta de hinos], *The Presbyter* [O presbítero], VI, n. 2 (1948), p. 15-20. (As duas cartas de Lewis, datadas de 16 de julho de 1946 e de 21 de setembro de 1946, estão impressas sob as iniciais “A. B.”)

CAPÍTULO 9

Historicismo

“Aquele que voa sem asas deve voar em seus sonhos”.
(Coleridge)¹

Chamo de *historicismo* a crença de que os homens podem, pelo uso de seus poderes naturais, descobrir um significado interior no processo histórico. Digo *pelo uso de seus poderes naturais* porque não proponho lidar com qualquer homem que afirme conhecer o significado de toda a história ou de algum evento histórico particular por revelação divina. Aquilo a que me refiro como historicista é um homem que me pede para aceitar seu relato do significado interior da história com base em seu aprendizado e gênio. Se ele me pedisse para aceitá-lo alegando que lhe havia sido mostrado em uma visão, isso seria outro assunto. Eu nada teria a dizer para ele. Sua reivindicação (com evidência de apoio na forma de santidade e milagres) não me caberia julgar. Isso não significa que estou estabelecendo uma distinção, a ser aplicada por mim, entre escritores inspirados e não inspirados. A distinção não é entre aqueles que têm e aqueles que não têm inspiração, mas entre aqueles que reivindicam e aqueles que não reivindicam isso. Mas não me preocupo com os primeiros neste momento.

Falo de *um significado interior* porque não estou classificando como historicistas aqueles que encontram um “significado” em qualquer sentido da história. Assim, encontrar conexões causais entre eventos históricos é, em minha terminologia, o trabalho de um historiador, não de um historicista. Um historiador, sem se tornar um historicista, pode certamente inferir eventos desconhecidos a partir de outros conhecidos. Ele pode até inferir eventos futuros a partir de eventos passados; a previsão pode ser uma loucura, mas não é historicismo. Ele pode “interpretar” o passado no sentido de reconstruí-lo imaginativamente, fazendo-nos sentir (tanto quanto possível) como era e, nesse sentido, o que “significava” para um homem ser um servo feudal do século 12 ou um *eques*² romano. O que torna todas essas atividades apropriadas para o historiador é que nelas as conclusões, como as premissas, são históricas. O que

distingue o historicista, por outro lado, é que ele tenta tirar conclusões de premissas históricas que são mais do que históricas; conclusões metafísicas ou teológicas ou (para cunhar uma palavra) ateo-lógicas.³ O historiador e o historicista podem dizer que algo “deve ter” acontecido. Mas *deve*, na boca de um historiador genuíno, refere-se apenas a uma relação *cognoscendi*:⁴ uma vez que A aconteceu, B “deve tê-lo” precedido; se William, o Bastardo,⁵ chegou à Inglaterra, ele “deve ter” cruzado o mar. Mas “deve”, na boca de um historicista, pode ter um significado bastante diferente. Pode significar que os eventos ocorreram como ocorreram por causa de alguma necessidade última, transcendente no fundamento das coisas.

Quando Carlyle⁶ falou da história como um “livro de revelações”, ele estava sendo um historicista. Quando Novalis⁷ chamou a história de “um evangelho”, ele estava sendo um historicista. Quando Hegel⁸ viu na história a automanifestação progressiva do espírito absoluto, ele estava sendo um historicista. Quando uma mulher da aldeia diz que o derrame que paralisou seu sogro perverso é “um julgamento sobre ele”, ela está sendo uma historicista. O evolucionismo, quando deixa de ser simplesmente um teorema na biologia e se torna um princípio para interpretar todo o processo histórico, está sendo uma forma de historicismo. *Hipérion*, de Keats é o épico do historicismo, e as palavras de Oceanus:

é a lei eterna

Que aquele que é o primeiro em beleza deve ser o primeiro em poder,⁹

são o melhor exemplo de historicismo que você poderia encontrar.

O ponto de vista deste artigo é que o historicismo é uma ilusão e que os historicistas estão, no melhor dos casos, perdendo seu tempo. Espero que já esteja claro que, ao criticar os historicistas, não estou de modo algum criticando os historiadores. Não é formalmente impossível que um historicista e um historiador sejam o mesmo homem. Mas os dois personagens são de fato muito raramente combinados. Geralmente são teólogos, filósofos e políticos que se tornam historicistas.

O historicismo existe em muitos níveis. A forma mais baixa é a que já mencionei: a doutrina de que nossas calamidades (ou, mais frequentemente, as

calamidades de nossos vizinhos) são “julgamentos”, aqui significando condenações ou punições divinas. Esse tipo de historicismo, por vezes, esforça-se para se sustentar apelando para a autoridade do Antigo Testamento. Algumas pessoas até falam como se interpretar a história dessa maneira fosse a marca peculiar dos profetas hebreus. Para isso, eu tenho duas respostas. Em primeiro lugar, as Escrituras estão diante de mim como um livro reivindicando inspiração divina. Não estou preparado para discutir com os profetas. Mas se uma pessoa acha que, por Deus se agradar de revelar certas calamidades como “julgamentos” a certas pessoas escolhidas, ela tem o direito de generalizar e ler todas as calamidades da mesma maneira, afirmo que isso é um *non sequitur*.¹⁰ A menos, claro, que o homem afirme ser ele mesmo um profeta; nesse caso, devo encaminhar sua reivindicação a juízes mais competentes. Mas, em segundo lugar, devemos insistir que tal interpretação da história não é a característica da antiga religião hebraica, não é a coisa que a diferencia e a torna singularmente valiosa. Pelo contrário, é precisamente isso que ela compartilha com o paganismo popular. Atribuir calamidade aos deuses ofendidos e, portanto, buscar e punir o ofensor é a coisa mais natural que existe e, portanto, o método espalhado pelo mundo. Exemplos como a praga na *Ilíada* e a praga na abertura do *Édipo Tirano*¹¹ vêm de pronto à mente. A coisa distintiva, a preciosa peculiaridade, da Escritura é a série de rejeições divinas que esse tipo ingênuo e espontâneo de historicismo recebe ali; durante o curso da história judaica, no livro de Jó, no servo sofredor de Isaías (cap. 53), nas respostas de nosso Senhor sobre o desastre em Siloé (Lucas 13:4) e sobre o homem cego de nascença (João 9:13). Se esse tipo de historicismo sobrevive, sobrevive apesar do cristianismo. E, de uma forma vaga, ele certamente sobrevive. Alguns que, de modo geral, merecem ser chamados historiadores verdadeiros são traídos ao escrever como se nada que falhasse ou que tivesse sucesso não merecesse de alguma forma que isso ocorresse. Devemos nos proteger contra os tons emocionais de uma frase como “o julgamento da história”. Pode nos atrair para o mais vulgar de todos os erros vulgares: o de idolatrar como a deusa História o que as eras mais valorosas ridicularizaram, como a prostituta Fortuna. Isso nos afundaria abaixo do nível cristão, ou mesmo do melhor nível pagão. Os próprios vikings e os estoicos discerniam melhor.

Mas os tipos de historicismo mais sutis e mais cultivados agora também afirmam que sua visão é especialmente conveniente ao cristianismo. Tornou-se um lugar-comum, como o padre Paul Henri comentou recentemente em sua palestra Deneke, em Oxford,¹² para dizer que os pensamentos judaico e cristão se distinguem dos pensamentos pagão e panteísta precisamente pelo significado que atribuem à história. Sabemos que para o panteísta o conteúdo do tempo é simplesmente ilusão; a história é um sonho e a salvação consiste no despertar. Sabemos que para os gregos a história era um mero fluxo ou, na melhor das hipóteses, cíclica: a importância deveria ser buscada não no vir-a-ser, mas no ser. Para o cristianismo, por outro lado, a história é uma narrativa com um enredo bem definido, girando em torno de Criação, Queda, Redenção e Julgamento. É de fato a revelação divina *par excellence*, a revelação que inclui todas as outras revelações.

Essa história, em certo sentido, deve ser tudo isso para um cristão, não nego. Em que sentido, será explicado mais tarde. Por ora, sugiro que o contraste, como comumente traçado, entre o pensamento judaico ou cristão, de um lado, e o pagão ou panteísta, de outro, é de certa forma ilusório. No mundo moderno, muito claramente, o historicismo tem um ancestral panteísta em Hegel e uma progênie materialista nos marxistas. Até agora, provou ser uma arma mais forte nas mãos de nossos inimigos do que na nossa. Se o historicismo cristão deve ser recomendado como uma arma apologética, é melhor que seja recomendado pela máxima *fas est et ab hoste doceri*¹³ do que com base em qualquer conveniência supostamente inerente. E, se olharmos para o passado, descobriremos que o contraste funciona bem entre o grego e o cristão, mas não entre o cristão e outros tipos de pagãos. Os deuses nórdicos, por exemplo, ao contrário dos de Homero, são seres enraizados em um processo histórico. Vivendo sob a sombra do Ragnarok,¹⁴ eles estão preocupados com o tempo. Odin é quase o deus da ansiedade; dessa forma, Wotan, de Wagner, é incrivelmente fiel ao original eddaico.¹⁵ Na teologia nórdica, a história cósmica não é nem um ciclo nem um fluxo; é um épico trágico, irreversível marchando em direção à morte, ao som de rufar de tambores de presságios e profecias. E, mesmo que descartemos o paganismo nórdico, alegando que ele possivelmente tenha sido influenciado pelo cristianismo, o que faremos com os romanos? É bem claro que eles não consideravam a história com a indiferença, ou com os interesses meramente

científicos ou anedóticos, dos gregos. Eles parecem ter sido uma nação de historicistas. Eu indiquei em outro lugar que todo épico romano antes de Virgílio era provavelmente uma crônica métrica;¹⁶ e o assunto era sempre o mesmo: o futuro de Roma. O que Virgílio, em essência, fez foi dar a esse tema perene uma nova unidade por meio de sua estrutura simbólica. A *Eneida* apresenta, ainda que de forma mítica, o que é precisamente uma leitura da história, uma tentativa de mostrar o que as *fata Iovis*¹⁷ estavam operando para produzir. Tudo está relacionado, não a Eneias como um herói individual, mas a Eneias como portador de Roma. Isso, e quase apenas isso, dá significado a sua fuga de Troia, seu *amour* a Dido, sua descida ao Hades e ter derrotado Turno. *Tantae mōlis erat*:¹⁸ toda a história é, para Virgílio, um imenso parto. É desta fonte pagã que um tipo de historicismo leva a Dante. O historicismo do *De Monarchia*,¹⁹ embora habilmente, e, sem dúvida, sinceramente, encaixado na estrutura judaica e cristã, é em grande parte romano e virgiliano. Agostinho, de fato, pode ser corretamente descrito como um historicista cristão. Mas nem sempre é lembrado que ele se tornou tal a fim de refutar o historicismo pagão. O *De Civitate*²⁰ responde àqueles que ligaram os desastres de Roma à ira dos deuses rejeitados. Não pretendo sugerir que a tarefa não foi conveniente em relação a Agostinho, ou que seu próprio historicismo é meramente um *argumentum ad hominem*.²¹ Mas é certamente absurdo considerar especificamente cristão nele a aceitação de um *terreno* que de fato fora escolhido pelo inimigo.

A estreita conexão que alguns veem entre cristianismo e historicismo me parece, portanto, em grande medida, uma ilusão. Não há argumento *prima facie* a seu favor por motivos como esse. Temos o direito de examiná-lo por seus méritos.

O que parece, nas premissas cristãs, ser verdadeiro na posição do historicista é isto: já que todas as coisas acontecem pela vontade divina ou, pelo menos, pela permissão divina, segue-se que o completo conteúdo do tempo deve, em sua própria natureza, ser uma revelação da sabedoria, da justiça e da misericórdia de Deus. Nessa direção, podemos ir tão longe quanto Carlyle ou Novalis ou qualquer outra pessoa. A história é, nesse sentido, um evangelho perpétuo, uma história escrita pelo dedo de Deus. Se, por um milagre, o completo conteúdo do tempo fosse espalhado diante de mim, e se, por outro, eu fosse capaz de manter

na mente toda a infinidade de eventos e se, por um terceiro, Deus se agradasse de comentar sobre isso para que eu pudesse entender tudo, então, com certeza, eu poderia fazer o que o historicista diz que está fazendo. Eu poderia ler o significado, discernir o padrão. Sim; e, se o céu cair, todos nós devemos pegar cotovias.²² A questão não é o que poderia ser feito nas condições que nunca nos foram garantidas *in via*, nem mesmo (tanto quanto me lembro) nos foram prometidas *in patria*,²³ mas o que pode ser feito agora sob as condições reais. Não discuto que a história é uma narrativa escrita pelo dedo de Deus. Mas temos o texto? (Seria um trabalho monótono discutir a inspiração da Bíblia se nenhuma cópia dela tivesse sido vista na Terra.)

Devemos nos lembrar de que a palavra *história* tem vários sentidos. Pode significar o completo conteúdo do tempo: passado, presente e futuro. Pode significar apenas o conteúdo do passado, mas ainda o completo conteúdo do passado, o passado como realmente foi em todas as suas riquezas abundantes. Em terceiro lugar, pode significar tanto do passado quanto é descoberto a partir de evidências sobreviventes. Em quarto lugar, pode significar tanto quanto foi realmente descoberto pela atuação dos historiadores que, por assim dizer, “encararam”, os historiadores pioneiros, de que o público nunca ouviu, que fazem as descobertas reais. Em quinto lugar, pode significar que aquela parte, e aquela versão, da matéria assim descoberta foi trabalhada por grandes escritores históricos. (Este, talvez, seja o sentido mais popular: a *história* geralmente significa o que você lê quando está lendo Gibbon ou Mommsen, ou o Mestre de Trinity.)²⁴ Em sexto lugar, pode significar aquela imagem vaga, complexa do passado, que flutua, de um modo um tanto nebuloso, na mente do homem educado comum.

Quando os homens dizem que “história” é uma revelação, ou tem um significado, em qual desses seis sentidos eles usam a palavra *história*? Receio que, de fato, eles estejam frequentemente pensando em história no sexto sentido; nesse caso, sua conversa sobre revelação ou significado é certamente insustentável ao extremo, pois “história” no sexto sentido é a terra das sombras, o lar de aparições como o homem primitivo, o Renascimento ou os antigos-gregos-e-romanos. Não é de modo algum surpreendente, é claro, que aqueles que olham para ela por muito tempo consigam ver padrões. Nós vemos imagens no fogo. Quanto mais indeterminado o objeto, mais ele provoca nossas faculdades

mitopeicas ou “esemplásticas”.²⁵ A olho nu, há um rosto na lua; ela desaparece quando você usa um telescópio. Do mesmo modo, os significados ou padrões discerníveis na “história” (sentido seis) desaparecem quando nos voltamos para a “história” em qualquer um dos sentidos mais elevados. Esses significados ou padrões estavam mais evidentes para cada um de nós nos períodos em que cada um de nós estudou menos. Ninguém que tenha distinguido os diferentes sentidos da palavra *história* poderia continuar a pensar que a história (no sexto sentido) é um evangelho ou uma revelação. É um efeito de perspectiva.

Por outro lado, admitimos que a história (no sentido um) é uma narrativa escrita pelo dedo de Deus. Infelizmente, não a temos. A alegação do historicista praticante, então, permanecerá ou cairá de acordo com seu sucesso em mostrar que a história em um dos sentidos intermediários — estando o primeiro fora de alcance e sendo o sexto inútil para seu propósito — está suficientemente próxima da história no primeiro sentido para compartilhar suas qualidades reveladoras.

Nós descemos, então, para a história no sentido dois: o completo conteúdo do tempo passado como ele foi realmente em toda a sua riqueza. Isso salvaria o historicista, se pudéssemos acreditar razoavelmente em duas coisas: a primeira, que a formidável omissão do futuro não oculta o sentido ou o significado da história e, a segunda, que de fato possuímos história (sentido dois) até o presente momento. Mas podemos acreditar em qualquer uma delas?

Certamente seria uma das coisas mais afortunadas do mundo se o conteúdo do tempo até o momento em que o historicista está escrevendo contivesse tudo o que ele precisasse para alcançar o significado da história total. Nós viajamos de costas para o motor. Não temos noção de qual estágio da jornada alcançamos. Estamos no Ato I ou no Ato V? Nossas doenças atuais são as da infância ou as da senilidade? Se, de fato, soubéssemos que a história era cíclica, talvez pudéssemos arriscar um palpite sobre seu significado a partir do fragmento que estamos vendo. Mas então nos foi dito que os historicistas são apenas as pessoas que não pensam ser a história meramente cíclica. Para eles, ela é uma narrativa real com começo, meio e fim. Mas uma narrativa é precisamente o tipo de coisa que não pode ser entendida até que você a tenha ouvido sua totalidade. Ou, se há narrativas (narrativas ruins) cujos capítulos posteriores nada acrescentam de essencial ao significado delas, e cuja importância está, portanto, contida em algo

menor que o todo, pelo menos você não pode dizer se determinada narrativa pertence àquela classe até que você a tenha, pelo menos uma vez, lido-a até o fim. Então, em uma segunda leitura, você pode deixar de ler o que é supérfluo nos capítulos finais. Eu sempre deixo de ler o último livro de *Guerra e paz*. Mas ainda não lemos a história até o fim. Pode não haver nada supérfluo. Se ela é uma narrativa escrita pelo dedo de Deus, provavelmente não há. E, se não há, como podemos supor que já vimos “o sentido”? Sem dúvida, há coisas que podemos dizer sobre essa narrativa até agora. Podemos dizer que é uma narrativa emocionante, ou uma narrativa tumultuada, ou uma narrativa com personagens engraçados. A única coisa que não podemos dizer é o que ela significa ou qual é seu completo padrão.

Mas, mesmo que fosse possível, o que eu nego, ver o significado do todo a partir de um texto truncado, resta perguntar se temos esse texto truncado. Possuímos até a presente data o conteúdo do tempo como ele realmente transcorreu em toda a sua riqueza? Claramente não. O passado, por definição, não está presente. O argumento que estou tentando defender é tantas vezes insinuado pela confissão despreocupada “É claro que não sabemos *tudo*” que, às vezes, desanimo de levar isso para a mente de outras pessoas. Não se trata de não se saber tudo; trata-se de (pelo menos no que diz respeito à quantidade) saber a vizinhança do nada. Cada um de nós descobre que, em sua própria vida, todo momento é completamente preenchido. Somos bombardeados a cada segundo por sensações, emoções, pensamentos, aos quais não podemos dar atenção por causa da quantidade, e nove décimos dos quais devemos simplesmente ignorar. Um único segundo de tempo de vida contém mais do que pode ser registrado. E cada segundo do tempo passado tem sido assim para todo homem que já viveu. O passado (estou assumindo, a favor do historicista, que precisamos considerar apenas o passado humano), em sua realidade, era uma ruidosa catarata de bilhões e bilhões de momentos assim — qualquer um deles é complexo demais para ser compreendido em sua totalidade, e o conjunto deles, algo além de toda imaginação. De longe, a maior parte dessa realidade fervilhante escapou da consciência humana quase tão logo tenha ocorrido. Nenhum de nós poderia, nesse instante, dar um relato completo da própria vida nas últimas 24 horas. Já esquecemos; mesmo que nos lembrássemos, não temos tempo. Os novos momentos estão sobre nós. A cada tique-taque do relógio, em

toda parte habitada do mundo, uma inimaginável riqueza e variedade de “história” desprende-se do mundo em completo esquecimento. A maioria das experiências no “passado como ele realmente foi”²⁶ foram instantaneamente esquecidas pelo próprio sujeito que as produziu. Da pequena porcentagem de que ele se lembrava (e nunca se lembrava com perfeita exatidão), uma porcentagem menor ainda era comunicada mesmo a seus íntimos mais íntimos; dela, uma porcentagem menor ainda foi registrada; da fração registrada, somente outra fração alcançou a posteridade. *Ad nos vix tenuis famae perlabitur aura.*²⁷ Quando, em certo momento, percebemos o que “o passado como ele realmente era” significa, devemos admitir francamente que a maior parte — a quase totalidade — da história (no sentido dois) é, e permanecerá, totalmente desconhecida para nós. E se *per impossible* o todo fosse conhecido, ele seria totalmente incontrolável. Conhecer o todo de um minuto na vida de Napoleão exigiria um minuto inteiro de sua própria vida. Você não conseguiria adaptar-se a isso.

Se essas reflexões bastante óbvias não incomodarem o historicista, é porque ele tem uma resposta. “É claro”, ele responde; “admito que não sabemos e não podemos saber (e, na verdade, não queremos saber) toda a massa de trivialidades que preencheu o passado assim como preenche o presente; cada beijo e carranca, cada esfoladura e espirro, cada soluço e tosse. Mas nós sabemos os fatos importantes”. Bem, essa é uma resposta perfeitamente válida para um historiador. Não tenho tanta certeza se seria boa para o historicista. Você notará que agora já estamos muito longe da história no sentido um — a narrativa total escrita pelo dedo de Deus. Primeiro, tivemos de abandonar as partes dessa narrativa que ainda estão no futuro. Agora parece que nem mesmo temos o texto daquelas partes que chamamos de “passado”. Nós temos apenas seleções; e seleções que, no que diz respeito à quantidade, ocupam certo lugar no texto original, assim como uma palavra ocupa certo lugar em todos os livros do Museu Britânico. Somos solicitados a acreditar que, a partir de seleções nessa escala, os homens (não milagrosamente inspirados) podem chegar ao significado ou ao plano ou ao propósito do original. Isso só é crível se puder ser demonstrado que as seleções compensam em qualidade o que lhes falta em quantidade. A qualidade, por certo, terá de ser notavelmente boa a fim de conseguir isso.

“As partes importantes do passado sobrevivem”. Se um historiador diz isso (não tenho certeza de que a maioria dos historiadores o faria), ele chama de “importância” a relevância da investigação específica que escolheu. Assim, se ele é um historiador de economia, os fatos econômicos são para ele importantes; se é um historiador militar, os fatos militares. Ele não teria embarcado em sua investigação a menos que tivesse algum motivo para supor que existissem evidências relevantes. Fatos “importantes”, para ele, geralmente sobrevivem porque seu empreendimento foi baseado na probabilidade de que os fatos que ele chama de importantes existam. Às vezes, ele descobre que estava enganado. Ele admite a derrota e tenta uma nova pergunta. Tudo isso é bem tranquilo. Mas o historicista está em uma posição diferente. Quando ele diz que “fatos importantes sobrevivem”, ele chama de “importante” (se ele está se referindo a algo ligado a seu propósito) aquilo que revela o significado interior da história. As partes importantes do passado devem, para um historicista hegeliano, ser aquelas em que o Espírito Absoluto se manifesta progressivamente; para um historicista cristão, aquelas que revelam os propósitos de Deus.

Nessa afirmação, vejo duas dificuldades. A primeira é lógica. Se a história é o que o historicista diz — a automanifestação do Espírito, a narrativa escrita pelo dedo de Deus, a revelação que inclui todas as outras revelações —, então, certamente ele deve ir à própria história para que ela lhe ensine o que é importante. Como ele sabe de antemão que tipo de eventos são, em um grau mais elevado do que outros, automanifestações do Espírito? E, se não sabe disso, como ele tem a garantia de que são eventos desse tipo que conseguem (o que é uma conveniência!) ser registrados?

A segunda dificuldade é óbvia, se pensarmos por um momento sobre o processo pelo qual um fato acerca do passado alcança, ou deixa de alcançar, a posteridade. A cerâmica pré-histórica sobrevive porque artefatos de barro são fáceis de quebrar e difíceis de pulverizar; a poesia pré-histórica pereceu porque as palavras, antes de serem escritas, são voláteis. É razoável concluir que não havia poesia ou que ela era, segundo o padrão do historicista, menos importante que a cerâmica? Há alguma lei descoberta pela qual os manuscritos importantes sobrevivem e os desimportantes perecem? Ao despejar uma gaveta antiga (digamos, na partilha da casa de seu pai), você pensou na sobrevivência de documentos triviais e no desaparecimento daqueles que todos considerariam

serem dignos de preservação? E acho que o historiador real permitirá que os *detritus* reais do passado em que ele trabalha assemelhem-se muito mais a uma gaveta antiga do que a uma sinopse inteligente de um trabalho mais longo. Muito do que sobrevive ou perece sobrevive ou perece por acaso, isto é, como resultado de causas que nada têm a ver com os interesses do historiador ou do historicista. Sem dúvida, seria possível que Deus ordenasse esses acasos para que aquilo que sobrevivesse fosse sempre exatamente do que o historicista carece. Mas não vejo evidência de que Deus tenha feito isso; não me lembro de nenhuma promessa de que ele faria.

As fontes “literárias”, como o historiador as define, sem dúvida registram o que seus escritores, por algum motivo, consideravam importante. Mas isso é de pouca utilidade, a menos que os padrões de importância deles sejam iguais aos de Deus. Isso parece improvável. Os padrões deles nem concordam entre si nem com os nossos. Eles geralmente nos dizem o que não queremos muito saber e omitem o que consideramos essencial. Muitas vezes é fácil perceber a razão. Seu padrão de importância pode ser explicado por sua situação histórica. Sem dúvida, o mesmo pode ocorrer com o nosso. Padrões de importância histórica estão embutidos na história. Mas, então, por qual padrão podemos julgar se o “importante” em algum extravagante sentido hegeliano sobreviveu? Temos, à parte de nossa fé cristã, alguma garantia de que os eventos históricos que consideramos momentosos coincidem com aqueles que seriam considerados momentosos se Deus nos mostrasse todo o texto e se condescendesse em comentar? Por que Gêngis Khan deveria ser mais importante que a paciência ou o desespero de alguma de suas vítimas? Não será que aqueles que consideramos figuras significativas — grandes eruditos, soldados e estadistas — são destituídos de sua importância principal ao darem ocasião a estados de alma em indivíduos de quem nunca ouvimos falar? Evidentemente, não quero dizer que aqueles a quem chamamos os grandes não sejam almas imortais por quem Cristo morreu, mas que, no enredo da história como um todo, podem ser personagens secundários. Não seria estranho se nós, que não assistimos à peça toda e que ouvimos apenas fragmentos minúsculos das cenas já representadas, às vezes tenhamos confundido um mero superintendente em uma bela roupa com um dos protagonistas.

Em uma seleção tão pequena e casual do passado como nós a temos, parece-me uma perda de tempo o historicista atuar. A filosofia da história é uma disciplina para a qual nós, meros mortais, não temos os dados necessários. Tampouco a tentativa é sempre uma mera perda de tempo: ela pode ser efetivamente danosa. Isso encoraja um Mussolini a dizer que “a história o agarrou pela garganta”, quando o que de fato o agarrava pela garganta era o desejo. Dizer disparates sobre raças superiores ou sobre a dialética imanente pode ser usado para fortalecer a mão para a crueldade e a ganância e aliviar a consciência sobre elas. Qual charlatão ou traidor não cortejará agora adeptos ou intimidará a resistência com a garantia de que seu esquema é inevitável, que “certamente virá”, e na direção que o mundo já está tomando?

Quando tentei, em algumas conversas, oferecer explicações sobre esse assunto, às vezes recebi a réplica: “Embora os historiadores não saibam tudo, você os proibirá de tentar entender o que sabem?” Mas a pergunta parece-me perder de vista todo o ponto principal. Já expliquei em que sentido os historiadores deveriam tentar entender o passado. Eles podem inferir eventos desconhecidos a partir dos conhecidos, eles podem reconstruir, eles podem até (se insistirem) predizer. Eles podem, de fato, me dizer quase tudo o que quiserem sobre a história, exceto seu significado meta-histórico. E a razão é certamente muito clara. Há investigações em que vale a pena usar evidências escassas. Podemos não ter certeza, mas podemos ter probabilidade, e antes pouco do que nada. Mas há outras investigações em que evidências escassas têm o mesmo valor que a ausência de evidência. Em uma anedota engraçada, ter ouvido tudo, exceto as últimas seis palavras em que está a graça, deixa você, como juiz de seus méritos cômicos, na mesma posição do homem que nada chegou a ouvir. O historiador parece-me estar envolvido em uma investigação do primeiro tipo; o historicista, em uma do segundo. Mas vamos usar uma analogia mais próxima.

Suponha uma peça de teatro grega perdida da qual restam fragmentos totalizando seis linhas. Elas têm sobrevivido, é claro, em gramáticos que as citaram para ilustrar inflexões raras. Ou seja, elas sobrevivem porque alguém as considerou importantes por alguma razão, não porque fossem importantes na peça como peça. Se alguma delas teve importância dramática, isso é simplesmente um golpe de sorte, e não sabemos nada sobre esse fato. Não condeno o erudito clássico a produzir nada mais do que um simples texto a partir

dos fragmentos mais do que condeno o historiador a ser um mero analista. Deixe o erudito corrigir as corrupções dos fragmentos e tirar deles as conclusões que puder sobre a história da língua, do sistema de medidas ou da religião gregos. Mas não comece ele a nos falar sobre o significado da peça como peça. Para esse propósito, a evidência diante dele tem um valor indistinguível de zero.

O exemplo de um texto com defeito pode ser usado de outra maneira. Vamos supor um manuscrito mutilado, no qual apenas uma pequena porção de passagens é legível. As partes ainda legíveis podem ser evidências toleráveis para aquelas características que provavelmente serão constantes e uniformemente distribuídas pelo todo; por exemplo, ortografia ou caligrafia. A partir dessa evidência, um paleógrafo poderia, sem excessiva ousadia, arriscar um palpite sobre o caráter e a nacionalidade do escriba. Um crítico literário teria muito menos chance de adivinhar corretamente o significado de todo o texto. Isso ocorre porque o paleógrafo lida com o que é cíclico ou recorrente, e o crítico literário, com algo único, e desenvolvido de modo único por toda parte. É possível, embora não seja provável, que todas as folhas rasgadas ou manchadas ou faltantes tenham sido escritas por outro escriba; e, se não foram, é muito improvável que ele alterasse seus hábitos gráficos em todas as passagens que não podemos verificar. Mas não há nada no mundo para evitar a linha legível (na parte inferior de uma página)

Erimiano foi o mais nobre dos dez irmãos

sendo seguida na próxima, e agora faltante, página por algo como

Como os homens acreditavam; tão falsas são as crenças dos homens.

Isso provê uma resposta à questão seguinte: Será que meu cânon de que premissas históricas deve produzir apenas conclusões históricas implica o corolário de que premissas científicas devem produzir apenas conclusões científicas? Se chamarmos as especulações de Whitehead ou Jeans ou Eddington²⁸ de “cienticismo” (distinto de “ciência”), condenamos tanto o cientista quanto o historicista? Estou inclinado, até onde minha compreensão alcança no momento, a responder “não”. O cientista e o historiador me parecem o paleógrafo e o crítico literário de minha parábola. O cientista estuda aqueles

elementos na realidade que se repetem. O historiador estuda o que é único. Ambos têm um manuscrito defeituoso, mas os defeitos dele não são igualmente prejudiciais para ambos. Um espécime de gravitação ou um espécime de caligrafia, por tudo o que podemos ver em contrário, são igualmente muito bons. Mas um evento histórico, ou uma linha de um poema, é diferente de qualquer outro e diferente em seu contexto atual do que seria em qualquer outro contexto, e de todas essas diferenças o caráter único do todo é construído. É por isso que, em minha opinião, o cientista que se torna um cientista está em uma posição mais forte do que o historiador que se torna um historicista. Pode não ser muito sábio concluir, a partir do que sabemos do universo físico, que “Deus é um matemático”. Isso me parece, porém, muito mais sábio do que concluir qualquer coisa sobre Seus “julgamentos” a partir da mera história. *Caveas disputare de [...] occultis Dei judiciis*, diz o autor da *Imitação*. Ele até nos aconselha sobre que antídotos usar *quando ergo hæc tibi suggerit inimicus*.²⁹

Espero que tenha ficado entendido que não estou negando todo o acesso à revelação de Deus na história. Em certos grandes eventos (aqueles registrados nos credos), temos o que acredito ser um comentário divino que deixa claro o significado deles do tanto quanto precisamos, e o que podemos suportar, conhecer. Em outros eventos, a maioria dos quais é, de qualquer modo, desconhecida para nós, não temos esse comentário. Também é importante lembrar que todos nós temos certo acesso limitado, mas direto, à história no sentido um. Somos autorizados, de fato obrigados, a ler sentença por sentença, e cada sentença tem a etiqueta *Agora*. Não estou, é claro, referindo-me ao que é comumente chamado de “história contemporânea”, o conteúdo dos jornais. Essa é possivelmente a mais fantasmagórica de todas as histórias, uma narrativa escrita não pela mão de Deus, mas por escritórios estrangeiros, demagogos e repórteres. Refiro-me à história real ou primária que encontra cada um de nós, momento a momento, em nossa própria experiência. Ela é muito limitada, mas é o texto puro, não editado e não expurgado, direto da mão do Autor. Acreditamos que aqueles que procuram encontrarão um comentário suficiente para compreendê-lo no grau de que precisam; e que, portanto, Deus é, a cada momento, “revelado na história”, isto é, no que MacDonald chamou de “o santo presente”.³⁰ Onde, exceto no presente, o Eterno pode ser encontrado? Se ataco o historicismo, não é porque pretendo desrespeitar a história primária, a verdadeira

revelação vinda diretamente de Deus em cada experiência. É porque eu respeito muito essa história original real que não posso ver com despreocupação as honrarias dadas a esses fragmentos, cópias de fragmentos, cópias de cópias de fragmentos ou reminiscências flutuantes de cópias de cópias, que são, infelizmente, confundidos com ela sob o nome geral de *história*.

¹ Samuel Taylor Coleridge (1772–1834), poeta e ensaísta inglês.

² Membro de uma ordem romana entre os senadores e o cidadão comum, que servia na cavalaria.

³ No original, *atheo-logical*. *Atheo* é a palavra grega para “ateu”.

⁴ Latim: “aquilo que é sabido ou reconhecido”.

⁵ William I (c. 1028–1087), também chamado de William, o Conquistador, foi o primeiro rei normando da Inglaterra.

⁶ Thomas Carlyle (1795–1881), historiador e ensaísta escocês.

⁷ Georg Phillip Friedrich von Hardenberg (1772–1801), conhecido pelo pseudônimo de Novalis, poeta romântico, místico e filósofo alemão.

⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), filósofo alemão, entendia que todo o universo, incluindo a história, são um único organismo em constante mudança.

⁹ Ver cap. 7, nota 9.

¹⁰ Latim: “não se segue que”. No campo da lógica, é uma falácia em que uma afirmação ou conclusão não decorre natural ou logicamente das premissas apresentadas.

¹¹ *A Ilíada* é um poema épico, sobre a Guerra de Troia, atribuído ao poeta grego Homero. *Édipo tirano*, ou *Édipo rei*, é uma peça de teatro, o mais perfeito exemplo de tragédia grega, escrita por Sófocles (c. 497 a.C.–c. 405 a.C.).

¹² Paul Henry (1906–1984), padre jesuíta belga, estudioso de Plotino, do neoplatonismo e de Agostinho. As palestras anuais Deneke eram realizadas em memória de Philip Maurice Deneke (?–1924), musicologista, trazendo importantes palestrantes, como Albert Einstein (em 1923). Aconteciam no Lady Margaret Hall, em Oxford. A palestra citada por Lewis deu-se em 23 de fevereiro de 1950.

¹³ Latim: “É certo ser ensinado até mesmo por um inimigo”. “O inimigo me ensina lícitas lições” (Ovídio, *Metamorfoses* IV, 428. Tradução de Raimundo Nonato Barbosa de Carvalho).

¹⁴ Na mitologia nórdica, eventos futuros que resultarão no fim do mundo e na morte de diversos de seus deuses, incluindo Odin e Thor. A palavra, derivada do nórdico antigo, significa “o destino dos deuses”.

¹⁵ Ver cap. 7, notas 10 e 38; cap. 4, nota 5.

¹⁶ “Virgil and the Subject of Secondary Epic” [Virgílio e o tema da epopeia secundária], *A Preface to Paradise Lost* [Um prefácio para Paraíso perdido] (Oxford, 1942), p. 32ss.

¹⁷ Latim: “ordens de Júpiter”. Eneida IV, 614.

¹⁸ Latim: “tão grande esforço”. A citação de *Eneida* I, 33 fala do labor para fundar a nação romana.

¹⁹ *Da monarquia*, tratado em que Danti Alighieri (1265–1321), escritor e poeta italiano, defende a completa independência do imperador, como governante, com respeito à intromissão do poder religioso (o papa).

²⁰ Forma reduzida de *De Civitate Dei* [A cidade de Deus], escrito por Agostinho (354–430).

²¹ Ver cap. 1, nota 4.

²² Provérbio popular de língua inglesa. Significa: “Preocupar-se com o que vai acontecer não muda nada” ou “É ridículo dizer que vai fazer uma coisa quando outra coisa, improvável, acontecer”, ou “Por pior que seja a situação, algo de bom pode vir dela”.

²³ Latim: “no caminho” e “na terra natal”. Ambas as expressões se encontram na Vulgata.

²⁴ Edward Gibbon (1737–1794), historiador inglês, autor do clássico *Declínio e queda do Império Romano*, originalmente em seis volumes. Nela, o autor define história como “pouco mais do que o registro dos crimes, loucuras e desventuras da humanidade”. Christian Matthias Theodor Mommsen (1817–1903), escritor e historiador alemão, autor do clássico *História de Roma*, criticado, porém, pela defesa que o autor faz de César. Ganhou o Prêmio Nobel de Literatura em 1902. George Macaulay Trevelyan (1876–1962), historiador inglês apreciado por ter escrito em linguagem acessível ao público em geral. Foi Mestre do Trinity College, Cambridge, de 1940 a 1951. Autor de *England in the Age of Wycliffe* [A Inglaterra na era de Wycliffe], *British History in the Nineteenth Century (1782–1901)* [História britânica no século 19 (1782–1901)], *entre outros*.

²⁵ Coleridge (ver nota 1) cunhou esse termo a partir dos vocábulos gregos *eis hen plattein*, “para formar um todo”. Ele chamou de “poder esemplástico” a “faculdade de moldar elementos díspares em um todo expressivamente unificado que não é alcançado fora da arte” (Alter, Robert. *Guia literário da Bíblia* [São Paulo: Unesp, 2001], p. 37,38).

²⁶ Adaptação de uma frase conhecida de Leopold von Ranke (1795–1886), influente historiador alemão: “Não julgar o passado, mas apenas mostrar como ele realmente aconteceu”.

²⁷ Latim: “Um mero sopro de sua fama nos alcança” (Virgílio, *Eneida* VII, 646).

²⁸ Alfred North Whitehead (1861–1947), lógico, matemático e filósofo britânico, fundador da filosofia do processo. James Hopwood Jeans (1877–1946), físico e matemático inglês, propôs que a matéria é continuamente criada no universo. Escreveu livros populares sobre astronomia. Arthur Stanley Eddington (1882–1944), astrônomo, físico e matemático inglês, primeiro expositor da teoria da relatividade em inglês.

²⁹ Latim: “Guarda-te de disputar sobre assuntos altos e os ocultos juízos de Deus” e: “Quando, pois, o inimigo te sugere tais pensamentos”. Thomas à Kempis, *De imitatione Christi* (A imitação de Cristo) III.58, 1.

³⁰ Lewis citou essa expressão na obra *George MacDonald. An Antology* [George MacDonald. Uma antologia], caps. 74, 78 e 283, a qual editou e para a qual escreveu o prefácio. MacDonald (1824–1905), escritor, poeta e clérigo escocês, a quem Lewis chamava de seu “mestre”, teve grande influência em sua obra de ficção, bem como sobre Tolkien.

CAPÍTULO 10

Os Salmos

A impressão predominante que tenho ao ler os Salmos é de antiguidade. Pareço estar olhando para um profundo poço do tempo, mas olhando através de uma lente que traz as figuras que habitam essa profundidade para bem perto de meus olhos. Nessa proximidade momentânea, elas são quase chocantemente estranhas; criaturas de emoção desenfreada, chafurdando em autopiedade, chorando, amaldiçoando, gritando em exultação, cruzando armas desconhecidas ou dançando ao som de estranhos instrumentos musicais. No entanto, lado a lado com isso, há também uma imagem diferente em minha mente: coros anglicanos, sobrepelizes bem lavadas, rostos ensaboados de meninos, genuflexórios, um órgão, livros de oração, e talvez o cheiro de grama recém-cortada no cemitério vindo com a luz do sol através de uma porta aberta. Às vezes uma impressão, às vezes a outra, desaparece, mas, talvez, nenhuma delas se desvaneça. A ironia atinge seu apogeu quando um menino solista canta, com aquele soprano que é tão maravilhosamente livre de todas as emoções pessoais, as palavras com as quais os antigos guerreiros atacavam com furor seus inimigos; e faz isso no culto ao Deus de Amor, e ele mesmo, enquanto faz isso, no entanto, talvez não pense nem naquele Deus nem em guerras antigas, mas em “tiro ao alvo” e em HQs. Essa ironia, essa visão dupla ou tripla, faz parte do prazer. Começo a suspeitar que isso faz parte dos benefícios também.

Quão antigos os Salmos, como agora os temos, realmente são é uma questão para os estudiosos. Disseram-me que há um (nº 18) que pode ser da época do próprio Davi; isto é, do décimo século a.C. A maioria deles, no entanto, é considerada “pós-exílica”; o livro foi reunido quando os hebreus, há muito exilados na Babilônia, foram repatriados por aquele iluminado governante, Ciro da Pérsia. Isso nos levaria ao sexto século a.C. Quanto material anterior o livro recebeu é incerto. Talvez, para nosso propósito atual, isso não importe muito. Todo o espírito e a técnica e as atitudes características nos Salmos que temos podem ser muito parecidos com os da poesia sacra muito mais antiga, que agora está perdida. Sabemos que eles tinham tal poesia; eles já deviam ser famosos por

essa arte quando seus conquistadores babilônicos (veja o nº 137) pediram-lhes uma amostra. E algumas das mais antigas peças poéticas ocorrem em outras partes do Antigo Testamento. O cântico de triunfo de Débora sobre Sísera em Juízes 5 pode ser tão antigo quanto a batalha que o originou no século 13 a.C. Se os hebreus eram conservadores em questões desse tipo, os poemas do sexto século a.C. podem ser muito parecidos com os de seus ancestrais. E sabemos que eles eram conservadores. Pode-se ver isso ao avançar seis séculos no Novo Testamento e ler o *Magnificat*.¹ A virgem tem algo mais (e mais momentoso) para dizer do que os antigos salmistas; mas o que ela pronuncia é inequivocamente um salmo. O estilo, a ênfase na Aliança, o deleite na defesa dos pobres, são perfeitamente de acordo com o velho modelo. Assim, o modelo antigo poderia estar de acordo com um ainda mais antigo, pois a poesia desse tipo não procurava, como a nossa, expressar aquelas coisas em que os indivíduos diferem e não visavam à novidade. Mesmo se os Salmos que lemos tivessem sido todos compostos até o sexto século a.C., suspeito que, ao lê-los, teríamos as mãos quase na extremidade de um cordão vivo que se estende até o passado.

Na maioria das disposições de alma, o espírito dos Salmos parece-me mais estranho que o da literatura grega mais antiga. Mas isso não está relacionado a datas. A distância no temperamento nem sempre coincide com a distância no tempo. Para a maioria de nós, talvez para todos nós na maioria das vezes (a menos que sejamos muito ignorantes ou muito santos ou, como é bem possível, ambos), a civilização que descende da Grécia e de Roma é mais próxima, mais congenial, da que herdamos do antigo Israel. As próprias palavras e os conceitos que usamos para ciência, filosofia, crítica, governo, gramática, são todos greco-romanos. Foi isso, e não Israel, que nos fez, no sentido comum, “civilizados”. Mas nenhum cristão pode ler a Bíblia sem se dar conta de que esses antigos hebreus, geralmente tão distantes, podem a qualquer momento ser nossos irmãos num sentido em que nenhum grego ou romano jamais foi. O que uma coisa obtusa e distante — por exemplo, o livro de Provérbios — parece à primeira vista: orientais barbudos proferindo intermináveis chavões como numa paródia das *Mil e uma noites*. Comparado com Platão ou Aristóteles — comparado mesmo com Xenofonte² —, não *pensaram* em tudo. Então, repentinamente, assim que você vai desistir da leitura, seus olhos pousam sobre as palavras: “Se o seu inimigo tiver fome, dê-lhe de comer; se tiver sede, dê-lhe de beber”

(25:21). Você esfrega os olhos. Então, eles diziam isso há muito. Eles sabiam disso muito antes de Cristo vir. Não há nada parecido em grego, nem, se minha memória me serve, em Confúcio. Esse é o tipo de surpresa que frequentemente teremos nos Salmos. Essas figuras estranhas, divergentes, podem, a qualquer momento, mostrar que, na ascendência espiritual (em oposição à cultura), elas é que, afinal de contas, são nossos ancestrais, e as nações clássicas são os estranhos. Por outro lado, ao ler os clássicos, às vezes temos a surpresa oposta. Aqueles amados autores, tão civilizados, tolerantes, humanos e iluminados, revelam de vez em quando que estão separados de nós por um abismo. Daí o eterno e malicioso risinho nervoso sobre a pederastia em Platão ou o severo orgulho que torna a *Ética*, de Aristóteles, em algumas passagens, quase cômica. Começamos a duvidar se qualquer um deles (até mesmo o próprio Virgílio), se os pudéssemos chamar dos mortos, não iria, na primeira hora de conversa, deixar escapar algo que nos afastaria deles completamente.

Não quero dizer que os hebreus fossem apenas “melhores” que os gregos e os romanos. Pelo contrário, encontraremos nos Salmos expressões de uma crueldade mais vingativa e uma justiça própria mais completa do que em qualquer coisa dos clássicos. Se ignorarmos essas passagens e lermos apenas alguns Salmos favoritos selecionados, perderemos a característica central, pois a característica central é precisamente esta: que esses mesmos hebreus fanáticos e homicidas, e não os povos mais iluminados, repetidamente — por breves momentos — alcançam um nível cristão de espiritualidade. Não é eles que sejam melhores ou piores que os pagãos, mas que são tanto melhores quanto piores. Somos forçados a reconhecer que, em um aspecto, esses poetas estranhos são nossos predecessores, e os únicos predecessores que podemos encontrar em toda a Antiguidade. Eles têm algo que os pagãos não têm. Eles sabem algo de que Sócrates era ignorante. Esse Algo não nos parece emergir de todo naturalmente daquilo que nos é dado ver do caráter deles. Parece algo que lhes foi dado vindo de fora; na verdade, como o que professa ser, uma revelação. A pretensão deles de serem o povo “escolhido” é forte.

Podemos, de fato, ficar surpresos com a escolha. Se nos fosse permitido ver o mundo como era, digamos, no século 15 a.C., e nos fosse pedido para adivinhar a qual das linhagens então existentes ia ser confiada a consciência de Deus e a transmissão daquele sangue que um dia produziria um corpo para a encarnação

do próprio Deus, acho que não muitos dos nós teria adivinhado. (Eu acho que os egípcios teriam sido meus escolhidos.)

Encontramos estranheza semelhante em outro lugar. A matéria-prima a partir da qual uma coisa é feita nem sempre é aquela que parece mais promissora para quem não entende o processo. Não há nada de duro, quebradiço ou transparente nos ingredientes do vidro. Mais uma vez, para chegar mais perto da questão atual, a princípio nossos ancestrais pessoais, nossa família, não parecem improváveis? Mais tarde, quando começamos a reconhecer a hereditariedade que atua em nós, entendemos. Mas certamente não a princípio. O jovem pensa: “Essas são exatamente as pessoas cujo filho (ou neto, ou descendente) eu deveria ser”? Pois normalmente, no começo da vida, as pessoas com as quais alguém parece ter mais em comum, as pessoas que compartilham seus interesses, os “homens do próprio totem”,³ não são seus parentes, de modo que a ideia de ter nascido na família errada é um mito atraente. (Ficamos encantados quando, em *Siegfried*, o anão é obrigado pelo herói a confessar não ser este filho dele.)⁴ A coisa de que alguém é feito não é necessariamente como ele mesmo (ainda menos, como a própria ideia de si mesmo) e, a princípio, parece ainda mais diferente do que de fato é. Pode ser assim com as origens de nossa espécie. Os evolucionistas dizem que descendemos de “antropoides”, criaturas parecidas com macacos. São (à primeira vista) os antecedentes que teríamos escolhido? Se uma inteligência como a nossa tivesse olhado para o mundo pré-humano e fosse informada que uma das espécies então existentes deveria ser elevada a uma posição racional e espiritual e, por fim, contemplar seu Criador face a face, a quem ela teria escolhido por vencedor? Não aquela, a menos que percebesse a importância de suas patas semelhantes a uma mão; assim como ninguém adivinharia os ingredientes do vidro a menos que conhecesse um pouco de química. Então, nós, por causa de algo que não sabemos, ficamos perplexos em saber que os antigos hebreus foram “escolhidos”.

Desse ponto de vista, não há melhor salmo com que começar do que o número 109. Ele termina com um verso que todo cristão pode tomar como seu: o Senhor é o amigo do prisioneiro, estando ao lado dos pobres (ou dos sem amigos) para salvá-lo de juízes injustos. Essa é uma das notas características dos Salmos e um dos motivos pelos quais os amamos. Antecipa a têmpera do *Magnificat*. Dificilmente pode ser encontrado paralelo na literatura pagã (os

deuses gregos foram muito ativos em abater os orgulhosos, mas dificilmente em elevar os humildes). Ele se recomendará até mesmo a um incrédulo moderno de boa vontade; ele pode chamar isso de pensamento positivo, mas respeitará o anseio. Em suma, se lermos apenas o último verso, sentiremos plena simpatia por este salmista. Mas no momento em que olhamos para o que precede esse verso, ele acaba sendo afastado de nós por distâncias infinitas; ou, pior ainda, por ser asquerosamente parecido com aquilo de que, em nós, é o principal objetivo da vida para eliminar. O salmo 109 é um descarado hino de ódio como jamais foi escrito. O poeta tem um programa detalhado para seu inimigo que ele espera que Deus realize. O inimigo deve ser colocado sob um governante mau. Ele deve ter “um acusador” perpetuamente a seu lado: um espírito maligno, um “Satanás”, como nossa versão do *Prayer Book* traz,⁵ ou meramente um acusador humano — um espião, um *agent provocateur*, um membro da polícia secreta (v. 6). Se o inimigo tenta ter alguma vida religiosa, isso, longe de melhorar sua posição, deve torná-lo ainda pior: “que até a sua oração seja considerada pecado” (v. 7). E que, depois de sua morte — a qual será melhor, por favor, se for logo (v. 8) —, sua viúva e filhos e descendentes vivam em miséria sem alívio (v. 9-12). O que faz nosso sangue gelar, ainda mais do que a vingança desenfreada, é a consciência sem aflições do escritor. Ele não tem mal-estar, escrúpulos ou reservas; isso não o envergonha. Ele não coloca rédeas no ódio — encoraja-o e estimula-o — em uma espécie de inocência assustadora. Ele apresenta esses sentimentos, assim como são, a Deus, nunca duvidando de que serão aceitáveis, indo direto das maldições para: “Tu, Soberano Senhor, intervém em meu favor, por causa do Teu nome. Livra-me, pois é sublime o Teu amor leal!” (v. 21).

O homem que escreveu isso, claro, viveu muito tempo atrás. Seus ferimentos podem ter sido (humanamente falando) além do que podia suportar. Ele era, sem dúvida, um bárbaro de sangue quente, mais parecido com uma criança moderna do que com um homem moderno. Embora creiamos (e possamos até ver, à luz do último verso) que algum conhecimento do Deus verdadeiro tenha chegado a sua raça, ainda assim ele viveu no frio do ano, no início da primavera da Revelação, e aqueles primeiros vislumbres de conhecimento foram como gotas de neve, expostas às geadas. Para ele, então, pode haver desculpas. Mas nós — que bem podemos encontrar lendo essas coisas?

Um bem, com certeza. Temos aqui uma desinibida expressão dos sentimentos que a opressão e a injustiça naturalmente produzem. O salmo é um retrato em cuja base deve estar escrito: “Isso é o que você faz de um homem por maltratá-lo”. Em uma criança moderna ou selvagem, os resultados podem ser exatamente os mesmos. Em um adulto moderno da Europa Ocidental — especialmente se ele fosse um cristão professo —, eles seriam mais sofisticados; disfarçados de amor desinteressado pela justiça, afirmando estar preocupado com o bem da sociedade. Mas, sob esse disfarce, e nenhum melhor do que esse aos olhos de Deus, os sentimentos podem ainda estar lá. (Estou pensando em uma estranha total que me encaminhou uma carta que me denegria, carta escrita para ela por outro estranho total, porque, como ela disse, “achou que era seu dever fazê-lo”.) Agora, em um caso daquilo que habitualmente chamamos “sedução” (isto é, sedução sexual), devemos pensar que é monstruoso insistir na culpa de quem cedeu à tentação e ignorar a culpa de quem tentou. Mas toda injúria ou opressão é igualmente uma tentação, uma tentação ao ódio e, nesse sentido, uma sedução. Sempre que prejudicamos nosso próximo, nós o tentamos a ser um homem como o que escreveu o salmo 109. Podemos nos arrepender de nosso erro: nem sempre saberemos se ele se arrependeu de seu ódio. Como agora ficam os registros sobre nós se ele não se arrependeu?

Não sei a resposta para essa pergunta. Mas estou inclinado a pensar que seria melhor que olhássemos de modo inflexível o tipo de trabalho que fizemos; como filhotinhos de cachorro, devemos “esfregar nosso nariz nele”. É melhor que um homem, agora penitente, que em certa ocasião seduziu e abandonou uma menina e, depois, perdeu-a de vista, não desvie os olhos das cruéis realidades da vida que ela pode estar vivendo agora. Pela mesma razão, devemos ler os salmos que amaldiçoam o opressor; lê-los com temor. Quem sabe quais imprecações do mesmo tipo foram pronunciadas contra nós mesmos? Que orações homens vermelhos, e negros, e marrons e amarelos têm enviado contra nós a seus deuses ou, às vezes, ao próprio Deus? Por toda a terra, a ofensa do homem branco “o céu já a sente”:⁶ massacres, tratados quebrados, roubo, sequestros, escravização, deportação, vergastas, linchamentos, espancamentos, estupro, insulto, escárnio e odiosa hipocrisia compõem esse cheiro que sobe ao céu. Mas a coisa está mais próxima do que isso. Aqueles de nós que têm pouca autoridade, que têm poucas pessoas a sua mercê, podem ser gratos. Mas o que ocorre quando alguém é um

oficial do exército (ou, pior ainda, um suboficial), uma enfermeira chefe de hospital, um magistrado, um diretor da prisão, um prefeito de campus, um líder sindical, um chefe de qualquer tipo, em suma, alguém com quem não se pode “falar com insolência”? Já é difícil, mesmo com a melhor boa vontade do mundo, ser justo. É difícil, sob a pressão da pressa, da preocupação, do mau humor, da autocomplacência e da vaidade, até mesmo continuar com a intenção de fazer justiça. O poder corrompe; a “implicância dos chefes”⁷ irá se infiltrar. Vemos isso claramente em nossos superiores; é de todo impossível que nossos inferiores vejam isso em nós? Quantas dentre as pessoas que já passaram por nós não precisaram alguma vez (talvez muitas vezes) de nosso perdão? Estejamos certos de que também precisamos do perdão daqueles que sob nossa responsabilidade.

Nós nem sempre o receberemos. Essas pessoas podem não ser cristãs. Elas podem não ter avançado suficientemente no caminho para dominar aquela árdua tarefa de perdão que nós lhes apresentamos. O ressentimento amargo e crônico, a que se resiste sem sucesso ou a que não se resiste de modo algum, pode estar ardendo contra nós: o espírito, essencialmente, do salmo 109.

Não estou dizendo que Deus ouça e atenda às orações que o salmista pronunciou. Elas são más. Ele as condena. Todo ressentimento é pecado, e podemos esperar que as coisas de que nossos subalternos se ressentem não sejam realmente tão ruins quanto eles imaginam. O desprezo não foi intencional; o comportamento arrogante no tribunal foi devido à ignorância e uma desconfortável consciência da própria incapacidade; a aparentemente injusta distribuição do trabalho não foi realmente injusta, ou não pretendia ser; o inexplicável desprezo pessoal por um subalterno em particular, tão óbvio para ele e para alguns de seus colegas, é algo do qual estamos genuinamente inconscientes (mostra-se em nossa mente consciente como disciplina, ou como necessidade de dar o exemplo). De qualquer forma, é muito ruim que eles nos odeiem. Sim; mas a insensatez consiste em supor que Deus vê a perversidade neles à parte da maldade em nós que a provocou. Eles pecam por seu ódio porque nós os tentamos. Nesse sentido, nós os temos seduzido, temos debochado deles. Eles são, por assim dizer, a mãe desse ódio; nós somos o pai.

É a partir desse ponto de vista que o *Magnificat* é aterrorizante. Se há duas coisas na Bíblia que devem fazer nosso sangue gelar, ele é uma delas; a outra é

aquela frase em Apocalipse: “a ira do cordeiro”.⁸ Se não há suavidade na virgem mãe, se até mesmo o cordeiro, a coisa indefesa que bale e tem a garganta cortada, não é o símbolo do inofensivo, para onde nos voltaremos? A semelhança entre o *Magnificat* e a poesia tradicional hebraica que indiquei acima não é mera curiosidade literária. Há, claro, uma diferença. Não há maldições aqui, nem ódio, nem justiça própria. Em vez disso, há uma clara afirmação. Ele dispersou os soberbos, derrubou governantes, despediu de mãos vazias os ricos. Falei agora mesmo do contraste irônico entre os ferozes salmistas e o soprano do menino do coro. O contraste é aqui levado para um nível superior. Mais uma vez temos a voz de soprano, a voz de uma menina, anunciando sem pecado que as orações pecaminosas de seus antepassados não permanecem totalmente sem serem ouvidas; e faz isso, não com exultação feroz, mas — quem pode confundir o tom? — em uma alegria calma e severa.

Estou tentado aqui a divagar por um momento em uma especulação que pode nos trazer conforto em um sentido enquanto nos alarma em outro. Os cristãos estão lastimavelmente divididos sobre o tipo de honra que a mãe do Senhor deve receber, mas há uma verdade sobre a qual nenhuma dúvida parece ser admissível. Caso creiamos no nascimento virginal e na natureza humana de nosso Senhor, tanto psicológica quanto física (pois é herético pensar nele como um corpo humano que tivesse a Segunda Pessoa da Trindade *em lugar* de uma alma humana), também devemos crer em uma hereditariedade humana quanto a essa natureza humana. Há apenas uma fonte para ela (embora nessa fonte todo o verdadeiro Israel esteja sintetizado). Se há um elemento de firmeza em Jesus, não podemos, sem irreverência, intuir de onde, humanamente falando, ele veio? Os vizinhos disseram, quando ele era criança: “ele é filho de sua mãe”? Isso pode colocar sob uma nova e menos dolorosa luz a severidade de algumas coisas que ele disse a, ou sobre, sua mãe. Podemos supor que ela as entendeu muito bem.

Chamei isso de digressão, mas não tenho certeza de que seja uma. Duas coisas ligam os Salmos a nós. Uma é o *Magnificat* e, a outra, as contínuas citações que nosso Senhor faz deles, embora não sejam, com certeza, de salmos como o 109. Não podemos expurgar de nossa mente um livro em que ele esteve tão imerso. A própria igreja seguiu-o e imergiu nossa mente no mesmo livro.

Em síntese, os salmistas e nós estamos na igreja. Individualmente, eles, como nós, podem ser, por vezes, membros muito ruins dela; joio, mas joio que não temos autoridade para arrancar. Eles podem muitas vezes ignorar, como nós (embora talvez de modos diferentes) ignoramos, “de que espécie de espírito são”.⁹ Mas não podemos excomungá-los, nem eles a nós.

Não estou dizendo, de modo algum (embora, se você observar, certamente encontrará algum crítico que me acuse de querer dizer) que devemos fazer qualquer concessão à ferocidade deles. Mas podemos aprender a ver aquilo de bom com que essa ferocidade está misturada. Por meio de todos os seus excessos, transparece uma ardente ânsia por justiça. Podemos ser tentados, de imediato, a dizer que tal anelo, por parte dos oprimidos, não é um grande mérito; que os homens mais perversos clamarão por jogo limpo quando você lhes der um jogo sujo. Mas, infelizmente, isso não é verdade. De fato, neste exato momento, o espírito que clama por justiça pode estar morrendo.

Aqui está um exemplo alarmante. Eu tinha um aluno que era certamente socialista, provavelmente um marxista. Para ele, o “coletivo”, o estado, era tudo; o indivíduo, nada; liberdade, uma ilusão burguesa. Então, ele saiu da universidade e se tornou professor. Alguns anos depois, aconteceu de eu estar em Oxford, e ele me fez uma visita. Ele disse que desistira do socialismo. Ele estava completamente desiludido com o controle do estado. As interferências do Ministério da Educação nas escolas e nos professores eram, ele percebera, arrogantes, ignorantes e intoleráveis: pura tirania. Eu poderia tirar muitas conclusões disso, e a conversa continuou alegremente. Então, de repente, o verdadeiro propósito de sua visita foi revelado. Ele estava tão “enojado” que queria desistir de ser professor; e se eu poderia — se tivesse alguma influência — mexer alguns pauzinhos para conseguir-lhe um emprego... *no Ministério da Educação!*...

Aí você tem o novo homem. Como os salmistas, ele pode odiar, mas ele não tem, como os salmistas, sede de justiça. Tendo decidido que há opressão, ele imediatamente pergunta: “Como posso me juntar aos opressores?” Ele não tem objeção a um mundo dividido entre tiranos e vítimas; o importante é em qual desses dois grupos ele está. (A moral da história permanece a mesma, quer você compartilhe a opinião dele sobre o ministério ou não.)

Há, então, misturado com o ódio nos salmistas, uma centelha que deve ser abanada, não apagada com os pés. Aquela centelha que Deus viu e abanou, até que ela se acendeu claramente no *Magnificat*. O clamor por “juízo” foi ouvido.

Mas a antiga ideia hebraica de “juízo” precisará de um ensaio só para ela.

II

O dia do Juízo é uma ideia muito familiar e muito terrível para os cristãos. “No tempo de nossa tribulação; no tempo de nossa prosperidade; à hora da morte, e no dia do juízo, *Livra-nos, bom Senhor*”.¹⁰ Se existe algum conceito que não pode, por qualquer conjuração, ser removido do ensino de nosso Senhor, é o da grande separação: as ovelhas e os bodes, o caminho largo e o estreito, o trigo e o joio, a peneiração do trigo, as virgens prudentes e as insensatas, o bom peixe e o refugo, a porta fechada no banquete de casamento, com alguns dentro e alguns fora, nas trevas. Podemos ousar esperar — alguns ousam esperar — que essa não seja a história toda, que, como Juliana de Norwich disse, “tudo vai correr bem e todas as coisas ficarão bem”.¹¹ Mas não adianta ir às próprias palavras de nosso Senhor para alimentar essa esperança. Podemos obter algo de Paulo, mas nada, desse tipo, de Jesus. Foi graças a suas próprias palavras que a imagem do “dia do juízo final” entrou no cristianismo.

Um resultado disso é que a palavra “juízo” [juízo] em um contexto religioso imediatamente nos sugere um julgamento criminal: o Juiz em sua poltrona, o acusado no banco dos réus, a esperança de absolvição, o medo da condenação. Mas, para os antigos hebreus, “juízo” sugeria algo bem diferente.

Nos Salmos, o juízo não é algo que o crente com consciência despertada tenha temor, mas algo que o crente oprimido espera. Deus “mesmo julga o mundo com justiça” e “é refúgio para os oprimidos” (9:8,9). “Defende-me, SENHOR”, grita o poeta do salmo 35 (v. 1). Mais surpreendentemente, no 67, até mesmo “as nações”, os gentios, são instruídas a exultarem e cantarem de alegria porque Deus governa [ou julga] “os povos com justiça” (v. 4). (Nosso

temor é precisamente que o julgamento não seja muito mais justo do que aquilo que podemos suportar.) No jubiloso salmo 96, os céus e a terra devem regozijar-se, assim como os campos e “todas as árvores da floresta” devem cantar “diante do SENHOR, porque ele vem, vem julgar a terra” (v. 11-13). Na perspectiva daquele julgamento que tememos existe tal festança que um poeta pagão poderia tê-la usado para anunciar a vinda de Dionísio.¹²

Embora nosso Senhor, como eu disse, impusesse-nos a concepção moderna e cristã do dia do Juízo, suas palavras, em outros lugares, iluminam a velha concepção hebraica. Estou pensando no Juiz Injusto da parábola. Para a maioria de nós, a menos que tivéssemos essa parábola em mente, a menção de um juiz malvado sugeriria instantaneamente alguém como o juiz Jeffries:¹³ um brutamontes vociferante, violento e sedento por sangue, decidido a enforcar um prisioneiro, intimidando o júri e as testemunhas. Nossa esperança é *não* sermos julgados por ele. O Juiz Injusto de nosso Senhor é um personagem totalmente diferente. Você quer que ele o julgue, você o incomoda para que o julgue. A dificuldade toda é fazer com que ele ouça seu caso. Obviamente, o que nosso Senhor tem em vista não é um julgamento criminal, mas um julgamento civil. Estamos olhando para a “justiça” não do ponto de vista de um prisioneiro, mas de um queixoso, um queixoso com uma demanda bastante evidente, se ela pudesse levar o acusado ao tribunal.

A imagem é estranha para nós apenas porque desfrutamos, em nosso país, de uma prática legal excepcionalmente boa. Tomamos como certo que juízes não precisam ser subornados e não podem ser subornados. Essa, no entanto, não é nenhuma lei da natureza, mas uma rara conquista; nós mesmos podemos perdê-la (certamente a perderemos se não forem tomadas medidas para sua conservação); o mesmo, não inevitavelmente, dá-se com o uso da língua inglesa. Em muitas partes do mundo e em muitas épocas, a dificuldade para pessoas pobres e sem importância tem sido não apenas fazer com que seu caso seja ouvido de maneira justa, mas que seja ouvido. É voz delas que fala na esperança contínua dos hebreus por “julgamento”, a esperança de que algum dia, de algum modo, os erros serão corrigidos.

Mas a ideia não está associada apenas aos tribunais. Segundo me lembro, os “juízes”, que deram nome a um livro histórico de grande interesse no

Antigo Testamento, não eram chamados assim apenas porque exerceram em algumas ocasiões o que deveríamos considerar como funções judiciais. Na verdade, o livro tem muito pouco a dizer sobre “julgar” nesse sentido. Seus “juízes” são principalmente heróis, combatentes, que libertam Israel de tiranos estrangeiros: matadores de gigantes. O nome que traduzimos por “juízes” está aparentemente ligado a um verbo que significa “vindicar, vingar, corrigir os erros de”. Eles poderiam igualmente ser chamados de campeões, vingadores. O cavaleiro errante do romance medieval que gastava os dias libertando e assegurando justiça para donzelas aflitas, quase teria sido um “juiz” para os hebreus.

Tal Juiz — Aquele que, ao final nos fará bem, o libertador, o protetor, o subjugador de tiranos — é a imagem predominante nos Salmos. Há, de fato, algumas poucas passagens nas quais um salmista pensa acerca de “julgamento” com tremor: “Não leves o teu servo a julgamento, pois ninguém é justo diante de ti” (143:2), ou: “Se tu, Soberano SENHOR, registrasses os pecados, quem escaparia?” (130:3). Mas a atitude oposta é muito mais comum: “Ouve, SENHOR, a minha justa queixa” (17:1); “Faze-me justiça, SENHOR” (26:1); “Defende-me, SENHOR” (35:1); “Faze-me justiça, ó Deus” (43:1); “Levanta-te, Juiz da terra” (94:2). É a favor da justiça, para ser ouvido, com muito mais frequência do que por perdão, que os salmistas oram.

Assim, chegamos a uma generalização muito paradoxal. Ordinariamente e, sem dúvida, corretamente, a igreja judaica e a cristã, o reino de Moisés e o reino de Cristo, são contrastados como lei contra a graça, justiça contra misericórdia, rigor contra ternura. No entanto, aparentemente aqueles que vivem sob a mais severa dispensação esperam pelo julgamento de Deus, enquanto os que vivem sob a mais amena o temem. Como isso acontece? A resposta, de modo geral, será clara para todos os que leram Salmos com atenção. Os salmistas, com pouquíssimas exceções, estão ávidos por julgamento porque acreditam estar totalmente certos. Outros pecaram contra eles; sua própria conduta (como frequentemente asseguram) tem sido impecável. Eles sinceramente convidam a inspeção divina, certos de que emergirão dela com distinção. O adversário pode ter coisas a esconder, mas

eles não têm. Quanto mais Deus examinar o clamor deles, mais incontestável ele se mostrará. O cristão, por outro lado, treme porque sabe que é pecador.

Assim, em certo sentido, podemos dizer que a confiança judaica diante do julgamento é um subproduto da justiça própria judaica. Mas isso é muito resumido. Devemos considerar toda a experiência a partir da qual os enunciados de justiça própria crescem; e, em segundo lugar, o que, em um nível mais profundo, esses enunciados realmente significam.

A experiência é sombria e terrível. Não devemos chamá-la de a “noite escura da alma”,¹⁴ pois esse nome é apropriado para outra escuridão e outro terror, encontrado em um nível muito mais alto do que (suponho) aquele que qualquer dos salmistas tenha alcançado. Mas podemos chamá-lo de a Noite Escura da Carne, entendendo por “a carne” o homem natural, pois a experiência não é necessariamente religiosa, e milhares de incrédulos a experimentam mesmo hoje. Ela surge de causas naturais; mas torna-se religiosa nos salmistas porque eles são homens religiosos.

Deve-se confessar desde o início que todas aquelas passagens que pintam essa Noite Negra podem ser consideradas, se desejarmos, como as expressões de uma neurose. Se optarmos por sustentar que vários salmistas escreveram manifestando, ou à beira de, um colapso nervoso, nossa teoria cobrirá todos os fatos. Ou seja: que os salmistas afirmam como verdade sobre sua própria situação todas aquelas coisas que um paciente, em certa condição neurótica, erroneamente acredita serem verdadeiras para ele. Para nosso propósito atual, acho que isso não importa muito. A neurose é uma coisa que ocorre; podemos ter passado, ou talvez ainda tenhamos de passar, por esse vale. Preocupa-nos em ver como certos crentes em Deus nessa situação se comportaram diante de nós. E a neurose é, afinal, um termo relativo. Quem pode dizer que nunca tocou em suas proximidades? Mesmo que os Salmos tenham sido escritos por neuróticos, isso não os tornará totalmente irrelevantes.

Mas é claro que não podemos ter certeza de que eles o eram. O neurótico acredita erroneamente que está ameaçado por certos males. Mas outro homem (ou o próprio neurótico em outro momento) pode estar realmente ameaçado por esses mesmos males. Podem ser apenas os nervos do paciente que o fazem ter tanta certeza de que ele tem câncer, ou está financeiramente arruinado, ou está indo para o inferno; mas isso não prova que não haja

câncer ou falência ou danação. Sugerir que a situação descrita em certos salmos pode ser imaginária parece-me ser uma doce ilusão. A situação ocorre na vida real. Se alguém duvida disso, deixe-o considerar, enquanto eu tento apresentar essa Noite Escura da Carne, quão facilmente pode ser, não a impressão subjetiva, mas a situação real de qualquer um dos casos seguintes:

1. Um garoto pequeno, feio, impetuoso e impopular em seu segundo mandato em uma escola pública inglesa muitíssimo ruim.
2. Um recruta impopular em uma tenda do exército.
3. Um judeu na Alemanha de Hitler.
4. Um homem em uma empresa ruim ou em um escritório do governo, de quem um grupo de rivais está tentando se livrar.
5. Um papista na Inglaterra do século 16.
6. Um protestante na Espanha do século 16.
7. Um africano na África de Malan.¹⁵
8. Um socialista americano nas mãos do senador McCarthy¹⁶ ou um zulu, nóxio para Chaka,¹⁷ durante uma das antigas e selvagens caça às bruxas.

A Noite Escura da Carne pode ser objetiva; ela nem é muito incomum.

Alguém está sozinho. O colega recruta que parecia ser um amigo no primeiro dia, os garotos que eram seus amigos no último semestre, os vizinhos que eram seus amigos antes da caça aos judeus começar (ou antes que você atraísse a atenção do senador McCarthy), até mesmo seus contatos próximos e parentes, começaram a evitá-lo. Ninguém deseja ser visto com você. Quando você passa por conhecidos na rua, eles sempre estão olhando para o outro lado. “Sou motivo de ultraje para os meus vizinhos e de medo para os meus amigos; os que me veem na rua fogem de mim” (31:11). Amigos, companheiros, vizinhos “ficam longe” (38:11). “Sou um estrangeiro para os meus irmãos” (69:8). “Afastaste de mim os meus melhores amigos e me tornaste repugnante para eles” (88:8). “Olha para a minha direita e vê; ninguém se preocupa comigo” (142:4).

Às vezes não é um indivíduo, mas um grupo (um corpo religioso ou mesmo uma nação inteira) que tem essa experiência. Membros caem; aliados deserdam; as enormes associações contra nós se estendem e se agravam

diariamente. Mais difícil de suportar do que nossos números cada vez menores e o aumento do isolamento é a crescente evidência de que “nosso lado” é ineficaz. O mundo é virado de cabeça para baixo por homens maus, e “que pode fazer o justo” (11:3)?, onde estão nossas contramedidas? (11:3) “A corrupção é exaltada entre os homens” (12:8). Uma vez houve presságios favoráveis a nós e grandes líderes do nosso lado. Mas esses dias se foram: “Já não vemos sinais miraculosos; não há mais profetas” (74:9). A Inglaterra na Europa moderna e os cristãos na Inglaterra moderna muitas vezes se sentem assim.

E, ao redor do homem isolado, todo dia, está a presença dos incrédulos. Eles sabem muito bem o que cremos ou tentamos crer (“Ajuda-me a vencer a minha incredulidade”) e consideram isso uma completa ilusão. “São muitos os que dizem a meu respeito: ‘Deus nunca o salvará!’” (3:2). Como se Deus, supondo que ele existe, não tivesse nada a fazer senão cuidar de *nós*! (10:14); mas, para eles, na verdade, “Deus não existe” (14:1). Se o Deus do sofredor realmente existe, “que o Senhor o liberte” agora! (22:8). “Onde está o seu Deus?” (42:3).

O homem na Noite Escura da Carne é, aos olhos dos demais, extremamente engraçado; a piada do dia de toda a escola ou da barraca ou do escritório. Eles não podem vê-lo sem rir: eles fazem caretas para ele (22:7). Os bêbados usam o nome dele em suas canções cômicas (69:12). Ele é o “assunto do dia” (44:15). Infelizmente todo esse riso não é de fato honesto; risos espontâneos por causa de alguma coisa estranha na voz ou no rosto de um homem, ele pode aprender a suportar e até mesmo, no final, se juntar a eles. Esses escarnecedores não riem *embora* o machuquem, nem mesmo se importam se isso lhe fere ou não; eles riem *porque* vai ferir. Qualquer humilhação ou malogro dele é uma delícia para eles; eles exultam sobre ele quando está caído — eles estavam sempre prontos a se divertir à custa dele, a se alegrarem quando ele tropeçasse (38:16).

Se alguém tivesse certo tipo de orgulho aristocrático e estoico, talvez pudesse responder com desprezo ao escárnio e até (de certo modo) alegrar-se, como Coventry Patmore regozijou-se, por viver “no ar da alta montanha da maledicência pública”.¹⁸ Se assim for, essa pessoa não estaria completamente na Noite Escura. Mas o sofredor, para o melhor ou para o pior, não é — ou,

se uma vez o foi, já não é mais — esse tipo de homem. Os contínuos insultos, desprezos e humilhações (parcialmente velados ou brutalmente claros de acordo com o *ambiente*) venceram suas defesas e estão sob sua pele. Ele é, a seus próprios olhos, também o objeto que dele fizeram. Ele não tem volta. Vergonha cobre-lhe o rosto (69:7). Ele poderia muito bem ser um homem mudo; em sua boca não há resposta (38:13). Ele é um “verme, e não homem” (22:6).

¹ Nome latino pelo qual é comumente conhecido o cântico de Maria em Lucas 1:46-55.

² Xenofonte (c. 430 a.C.–355 a.C.), general e historiador grego, foi também discípulo de Sócrates, a quem dedicou sua obra *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Lewis talvez tenha em mente *Simpósio* ou *Ciropédia*.

³ O totemismo é, em geral, um sistema de crenças, adotado em diferentes países e grupos, em que aos seres humanos é atribuído parentesco ou um relacionamento místico com um ser espiritual, tal como um animal ou planta. Essa entidade, ou totem, interage com determinado grupo familiar ou com um indivíduo, servindo-lhe como emblema ou símbolo.

⁴ Ver cap. 7, nota 38. O anão confessa que Sieglinde, que morreu ao dar à luz Siegfried, pediu-lhe que cuidasse do menino. Assim, Mime não era, de fato, seu pai.

⁵ Em português, o termo é encontrado na versão Almeida Corrigida e Fiel.

⁶ Shakespeare, *Hamlet* III.3. Fala Cláudio, rei da Dinamarca: “Está podre o meu crime; o céu já o sente. *A maldição primeira pôs-lhe o estigma: fratricida*”.

⁷ Idem, III.1. É parte do conhecido discurso “Ser ou não ser... Eis a questão”, de Hamlet: “Pois quem suportaria o escárnio e os golpes *do mundo, as injustiças dos mais fortes* os maus-tratos dos tolos, a agonia *do amor não retribuído, as leis amorosas*, a implicância dos chefes...”.

⁸ Apocalipse 6:16. Recomenda-se a leitura de todo o capítulo.

⁹ O Senhor Jesus repreendeu Seus discípulos com essa expressão quando lhe perguntaram se poderiam fazer descer fogo do céu sobre um povoado de samaritanos que não quiseram recebê-lo (Lucas 9:52-55).

¹⁰ Oração e responso da “Litania ou Súplica Geral” (*Livro de oração comum* [LOC], Igreja Episcopal do Brasil, 1950, p. 55).

¹¹ Juliana de Norwich (1342–c. 1416), mística e anacoreta inglesa. A citação é de sua obra *Revelações do amor divino*.

¹² Deus grego (Baco, para os romanos) do vinho, da fertilidade, do teatro e das festas. Foi um dos poucos personagens da mitologia grega capaz de trazer uma pessoa morta (Sêmele, sua mãe) do submundo.

¹³ George Jeffreys (1645–1689), juiz galês que adquiriu notoriedade durante o reinado de James II, da Inglaterra, por agir com severidade e preconceito a fim de reforçar a política do rei.

¹⁴ Referência ao poema de mesmo nome, de João da Cruz, poeta e frade do século 16, ou ao comentário por ele escrito sobre o poema, também com esse nome. No texto, a jornada da alma até a união com Deus é chamada de *noite escura*, representando as adversidades que a alma enfrenta para desligar-se do que é

mundano. O termo é usado na tradição cristã para referir-se ao silêncio de Deus nos momentos de tribulação.

¹⁵ Daniel François Malan (1874–1959), pastor e político sul-africano. Eleito Primeiro-Ministro da África do Sul em 1948, foi quem implantou o regime de segregação racial conhecido por *apartheid*.

¹⁶ Joseph Raymond McCarthy (1908–1957), senador americano que, na década de 1950, iniciou uma feroz caçada a comunistas (reais ou falsamente acusados) nos EUA.

¹⁷ Shaka kaSenzangakhona (c. 1787–1828), também conhecido por Shaka Zulu, um dos mais influentes monarcas dos zulus, que ampliou enormemente seu território.

¹⁸ Ver cap. 2, nota 48. A citação é de sua obra *The Unknown Eros* [O eros desconhecido], Livro I, XV.

CAPÍTULO 11

A linguagem da religião

Fui convidado para falar sobre a linguagem religiosa, e a essência do que tenho a dizer é que, em minha opinião, não há linguagem especificamente religiosa. Admito, é claro, que algumas coisas ditas por pessoas religiosas não podem ser tratadas exatamente como tratamos declarações científicas. Mas não acho que seja por serem exemplos de alguma linguagem especial. Seria mais verdadeiro dizer que as declarações científicas são feitas em uma linguagem especial. A linguagem da religião, que atualmente temos de distinguir da usada na teologia, parece-me ser, em geral, do mesmo tipo que usamos em conversas comuns ou do mesmo tipo que usamos na poesia, ou em algum lugar entre as duas. Para tornar isso mais claro, receio que eu tenha de me afastar do assunto de meu artigo por um pouco e falar sobre a linguagem.

Começo com três frases: (1) Estava muito frio; (2) Fazia um frio de 13 graus; (3) “Ah, que amargo frio fazia! A coruja, apesar de suas penas, tiritava; *A lebre manca fremia entre a relva em gelo*, Silente estava o rebanho no cercado lanoso. *Amorteciam os dedos do Rezador a dedilhar* O rosário...”.¹ Eu devo descrever a primeira como linguagem comum, a segunda como linguagem científica e a terceira como linguagem poética. É claro que aqui não há o problema de idiomas diferentes, no sentido em que latim e chinês são idiomas diferentes. Dois e três são usos aprimorados do mesmo idioma usado em um. A linguagem científica e a poética são duas perfeições artificiais diferentes da comum: artificiais, porque dependem de habilidades; diferentes, porque elas melhoram a comum em duas direções diferentes. Note também que a comum poderia avançar um pouco a fim de que você pudesse passar gradualmente para a científica ou a poética, pois “muito frio” você poderia substituir por “fortemente congelante”, e “fortemente congelante” por “mais fortemente congelante que a noite passada”. Isso a aproximaria da científica. Por outro lado, você poderia dizer “frio amargo” e, com isso, estaria se aproximando da poética. De fato, você teria antecipado um dos termos usados na descrição de Keats.

A superioridade da descrição científica consiste claramente em dar ao frio da noite uma estimativa quantitativa precisa que pode ser testada por meio de um instrumento. O teste encerra todas as disputas. Se a afirmação sobrevive ao teste, várias inferências podem ser extraídas com certeza: por exemplo, vários efeitos sobre a vida vegetal e a animal podem ser previstos. É, portanto, o uso do que Bacon chama de “operação”.² Podemos agir sobre isso. Por outro lado, o teste não nos fornece, por si só, qualquer informação sobre a qualidade de uma noite fria, não nos diz o que sentiremos se sairmos de casa. Se, tendo vivido toda a vida nos trópicos, não sabíamos como era uma geada forte, a leitura do termômetro por si só não nos informaria. A linguagem comum faria isso melhor: “Seus ouvidos doerão” — “Você perderá a sensibilidade nos dedos” — “Você vai sentir como se suas orelhas estivessem caindo”. Se eu pudesse lhe dizer (o que infelizmente não posso) a temperatura da água mais fria em que eu já me banhei, ela transmitiria a realidade apenas aos poucos que se banharam em diferentes temperaturas e as verificaram no termômetro. Se eu lhe disser “Estava tão fria que, a princípio, pareceu água quente escaldante”, acho que você terá uma ideia melhor. Naquilo em que uma afirmação científica não poderia valer-se de nenhuma experiência — como afirmações sobre óptica feitas a um estudante que tenha nascido cego —, então, embora pudesse reter as próprias virtudes de precisão, verificabilidade e uso em operação, ela, em certo sentido, não transmitiria nada. Apenas em um sentido, é claro. O estudante cego poderia, presumivelmente, extrair inferências dela e usá-la para obter mais conhecimento.

Agora me volto para a poética. Sua superioridade em relação à linguagem comum é, receio, um assunto muito mais problemático. Sinto-me razoavelmente seguro daquilo em que ela não consiste: ela não consiste em descarregar ou em despertar mais emoção. Ela pode muitas vezes fazer uma dessas coisas ou ambas, mas não penso ser essa a sua *differentia*. Não acho que nosso trecho de Keats difere do comum “Estava muito frio” principalmente ou apenas por brotar do peito de Keats mais antipatia por noites frias, nem por despertar mais antipatia em mim. Há, sem dúvida, algo “brotando do peito” na exclamação “Ah” e na catacrese “amargo”. Pessoalmente, não sinto a emoção de Keats nem a minha. Para mim, são as pessoas imaginadas na história que estão dizendo “Ah” e “amargo”; não com o resultado de me fazer compartilhar seu desconforto, mas de me fazer imaginar como estava muito frio. O resto é todo

tomado de imagens do que se poderia observar em uma noite assim. O convite não é para minhas emoções, mas para meus sentidos. Parece-me que Keats está simplesmente transmitindo a característica de uma noite fria, e não me impondo qualquer emoção (exceto, é claro, a emoção do prazer de encontrar qualquer coisa vividamente transmitida à imaginação). Ele está de fato me dando toda aquela informação concreta e qualitativa que a declaração científica deixa de lado. Mas, é claro, ele não é verificável, nem preciso, nem de muita utilidade para a operação.

Não devemos, no entanto, basear nosso ponto de vista em uma única passagem, que pode ter sido escolhida injustamente. Vamos começar em outro ponto. Uma das diferenças mais óbvias entre toda a poesia que já li e toda a prosa direta (digo “direta” para excluir a prosa que beira a poética) é esta diferença simples, quase nunca mencionada: a poesia contém muito mais adjetivos. Isso é perfeitamente óbvio. De Homero, que nunca deixa de nos dizer que os navios eram negros e o mar, salgado, ou mesmo molhado, a Eliot com seu “vale desvalido” e sua “rosa multifoliada”,³ todos eles fazem isso. Os poetas estão sempre nos dizendo que a grama é verde, ou que o corisco é trovejante, ou que os lábios são vermelhos. Não estão, a não ser em poetas ruins, sempre nos dizendo que as coisas são chocantes ou prazerosas. Elas não tentam, dessa maneira direta, descarregar ou despertar a emoção. Ao contrário, parecem ansiosos em nos bombardear com uma massa de informações factuais que poderíamos, em uma visão prosaica, considerar irrelevantes ou triviais.

[Aqui, faltam as páginas 4 e 5 do manuscrito. A página 6 começa da seguinte forma:]

[A fim de] descarregar uma emoção, não é necessário que a deixemos clara para qualquer público. Por “expressão” refiro-me àquele tipo de declaração que deixará claro para os outros como estamos nos sentindo. Há, é claro, grande número de estágios intermediários entre descarregar e a expressão, mas a expressão perfeita na presença do ouvinte perfeito permitiria que ele soubesse exatamente como você estava se sentindo. Até que ponto isso envolve despertar a mesma emoção, ou uma réplica dela nele — em outras palavras, até que ponto a expressão perfeita seria emotiva —, eu não sei. Mas penso que responder à expressão é, em princípio, diferente de ter uma emoção despertada em alguém,

mesmo que o despertar de algum tipo de emoção fantasma possa estar sempre envolvido. Parece-me haver uma diferença entre entender o medo de outra pessoa porque ela o expressou bem e ser de fato *infectado* pelo medo dela, como tantas vezes acontece. Ou, novamente, parece haver uma diferença entre entender os sentimentos de Tróilo, de Shakespeare, antes de sua designação⁴ e ser infectado por sentimentos semelhantes, como o escritor de pornografia pretende nos infectar.

Mas o ponto realmente importante é o terceiro.⁵ Mesmo que com frequência a linguagem poética exprima emoção e, assim (em alguma medida indefinida), desperte emoção, não se segue que a expressão da emoção seja sempre sua única, ou mesmo sua principal, função, pois mesmo na linguagem comum uma das melhores maneiras de descrever algo é dizer quais reações aquilo provocou em nós. Se um homem disser “Eles mantinham seus quartos terrivelmente aquecidos. Em menos de cinco minutos ali, eu já estava pingando”, ele não está preocupado, como um fim em si mesmo, em nos dar o fato autobiográfico de que ele transpirou. Ele quer nos fazer perceber quão quente era e ele toma o caminho certo para isso. De fato, em última instância, quase não existe outro caminho. Dizer que as coisas eram azuis, ou duras, ou frias, ou malcheirosas ou barulhentas é dizer como elas afetaram nossos sentidos. Dizer que alguém é chato, ou um sujeito decente, ou revoltante, é dizer como ele afetou nossas emoções. Do mesmo modo, penso que a linguagem poética muitas vezes expressa emoção não por si mesma, mas para nos informar sobre o objeto que despertou a emoção. Certamente, parece-me dar-nos essa informação. Burns nos diz que uma mulher é como uma rosa vermelha, vermelha,⁶ e Wordsworth, que outra mulher é como uma violeta perto de uma pedra musgosa meio escondida do olho.⁷ Bem, sem dúvida, uma mulher se assemelha a uma rosa e a outra, a uma violeta meio oculta, não em tamanho, peso, forma, cor, anatomia ou inteligência, mas por despertar emoções análogas àquelas que as flores despertariam. Com isso, sabemos muito bem que tipo de mulher (e quão diferente uma da outra) elas devem ter sido para produzir isso. As duas afirmações não se reduzem a meras expressões de admiração. Elas nos falam do tipo de admiração e, portanto, do tipo de mulher. Elas são até mesmo, em seu próprio modo, verificáveis ou falsificáveis; tendo visto as duas mulheres, poderíamos dizer: “Vejo o que ele quis dizer ao compará-la a uma rosa” e “Vejo

o que ele quis dizer ao compará-la a uma violeta”, ou pode decidir que as comparações foram ruins. Não estou, é claro, negando que existem outros poemas de amor (alguns de Wyatt,⁸ por exemplo) em que o poeta está totalmente preocupado com as próprias emoções e não temos nenhuma impressão da mulher. Nego que essa seja a regra universal.

Finalmente, temos aqueles casos em que a linguagem poética expressa uma experiência que não é acessível a nós na vida normal, uma experiência que o próprio poeta pode ter imaginado e não, no sentido comum, “tenha tido”. Um exemplo seria quando Ásia, em *Prometeu desacorrentado*, diz: “Minha alma é um barco encantado”.⁹ Se alguém acha que isso é apenas uma maneira mais musical e graciosa de dizer “Nossa! Isso é legal”, eu discordo. Um barco encantado se move sem remo ou vela para seu porto de destino. Ásia está, nesse momento, passando por um processo de transfiguração, quase de apoteose. Movimentos sem esforço e desimpedidos com vistas a um objetivo desejado, mas ainda não visto, é o ponto focal. Se estivéssemos experimentando a apoteose de Ásia, deveríamos nos sentir assim. Na verdade, nunca experimentamos a apoteose. Provavelmente, nem Shelley. Mas comunicar a emoção que a acompanha é nos fazer conhecer mais plenamente do que antes o que entendemos por apoteose.

Este é o mais notável dos poderes da linguagem poética: transmitir-nos o tipo de experiência que não tivemos, ou talvez nunca tenhamos, usar fatores dentro de nossa experiência para que eles se tornem indicadores de algo fora de nossa experiência — como duas ou mais estradas em um mapa mostram onde uma cidade que está fora do mapa deve estar. Muitos de nós jamais tivemos uma experiência como aquela que Wordsworth registra perto do final do *Prelúdio* XIII;¹⁰ mas, quando ele fala da “melancolia visionária”,¹¹ acho que temos uma ideia disso. Outros exemplos seriam (para mim) o “pensamento verde em uma sombra verde”, de Marvell,¹² e (para todos) o “nos aromas da rosa achasse a morte”, de Pope.¹³ Talvez o mais surpreendente esteja no *Paraíso*, onde Dante diz que, ao se elevar de uma esfera do universo ptolomaico para a seguinte, ele soube que se havia elevado apenas ao descobrir que estava avançando mais rapidamente.¹⁴

Deve ser lembrado que tenho falado apenas de linguagem poética e não de poesia. A poesia, claro, tem outras características além de sua linguagem. Uma delas é ser, muitas vezes, ficção; ela fala sobre pessoas que nunca existiram de

verdade e de eventos que nunca aconteceram de verdade. Disso vem o escárnio de Platão de que os poetas são mentirosos.¹⁵ Mas certamente seria uma grande confusão atrelar o tom de ficção a todo espécime de *linguagem* poética. Você não pode dizer se a descrição de Keats é de uma noite de inverno que realmente ocorreu ou de uma que ele imaginou. O uso da linguagem para transmitir a qualidade de um lugar, de uma pessoa ou de uma coisa real é o mesmo que precisamos para transmitir a qualidade de algo fictício.

Minha longa e talvez tediosa digressão sobre a linguagem poética encontra-se agora quase no fim. Minha conclusão é que essa linguagem não é, de modo algum, apenas uma expressão, nem um estimulante, de emoção, mas um meio real de informação. Essa informação pode, como qualquer outra, ser verdadeira ou falsa: verdade como o Sr. Young nas represas,¹⁶ ou falsa como a parte em *Beowulf* sobre o dragão farejando ao longo do caminho.¹⁷ Ela muitas vezes estimula a emoção, expressando emoção, mas geralmente por nos mostrar o objeto para o qual tal emoção seria a resposta. Um poeta, o Sr. Robert Conquest,¹⁸ colocou algo semelhante a meu ponto de vista:

A observação de eventos reais inclui o observador, o “coração” e tudo o mais;
(As características mensuráveis comuns são obtidas omitindo-se essa parte.)
Mas há também um aspecto comum no emocional
Compartilhado por outros membros da espécie; isso é transmitido pela “arte”.
O poema combina todos esses...¹⁹

Porque eventos, como eventos reais “realmente” são e eventos fictícios “realmente” seriam se ocorressem, não podem ser transmitidos sem trazer o coração do observador e a reação emocional comum da espécie, foi falsamente concluído que a poesia representava o coração por si só, e nada além do coração.

Mas não devo ir longe demais. Penso que a linguagem poética transmite informações, mas ela sofre de duas deficiências em comparação com a científica. (1) É verificável ou falsificável apenas em um grau limitado e com certa margem de imprecisão. Nem todos os homens, apenas homens de alguma discriminação, concordariam, ao ver a mulher amada de Burn, que a imagem de “uma rosa vermelha, vermelha” seria boa, ou (o que poderia ocorrer) ruim. Nesse sentido, afirmações científicas são, como as pessoas agora dizem, muito mais facilmente “descontadas”. Mas o poeta poderia naturalmente responder que sempre será

mais fácil descontar um cheque de 30 xelins do que um de mil libras, que as declarações científicas são cheques, em certo sentido, de quantias muito pequenas, que nos dão, fora da complexidade abundante de cada realidade concreta, apenas “as características mensuráveis comuns”. (2) Uma informação assim, como a linguagem poética tem de dar, pode ser recebida somente se você estiver pronto para encontrá-las na metade do caminho. Não é bom segurar uma pistola dialética na cabeça do poeta e exigir que o diabo de um rio tivesse cabelo, ou que o pensamento fosse verde, ou uma mulher fosse uma rosa vermelha. Você pode ganhar, no sentido de colocá-lo em um *non-plus*.²⁰ Mas, se ele tivesse algo a lhe dizer, você nunca alcançará isso se comportando dessa maneira. Você deve começar confiando nele. Somente assim você descobrirá se ele é confiável ou não. *Credo ut intelligam*²¹ (é o momento de alguma expressão teológica ser usada) é aqui a única atitude.

Assim sendo, a meu ver, a linguagem na qual expressamos nossas crenças religiosas e outras experiências religiosas não é uma linguagem especial, mas algo que varia entre a comum e a poética. Mas, mesmo quando começa sendo comum, pode geralmente, ao sofrer pressão dialética, tornar-se teológica ou poética. Um exemplo mostrará melhor a que me refiro com essa tricotomia. Acho que as palavras “eu creio em Deus” são linguagem comum. Se alguém nos pressionar perguntando o que queremos dizer, provavelmente teremos de nos mover em uma de duas direções. Poderíamos dizer “Creio na entidade incorpórea, pessoal, no sentido de que ela pode ser o sujeito e o objeto do amor, da qual todas as outras entidades são unilateralmente dependentes”. Isso é o que eu chamo de linguagem teológica, embora longe de ser o melhor exemplo dela. Com ela, estamos tentando, tanto quanto possível, declarar a questão religiosa de uma forma mais parecida com a que usamos para matéria científica. Isto é frequentemente necessário, para fins de instrução, esclarecimento, controvérsia e afins. Mas não é a linguagem com que a religião naturalmente fala. Estamos aplicando termos precisos e, portanto, abstratos, àquilo que para nós é o exemplo supremo do concreto. Se nem sempre sentimos isso plenamente, acho que é porque quase todos os que dizem ou leem sentenças desse tipo (incluindo os incrédulos) realmente colocam nelas muito do que sabem de outras fontes — tradição, literatura *etc.* Mas nisso, dificilmente há mais informação do que em

“Faz um frio de 15 graus” para aqueles que nunca experimentaram frio de verdade.

Esta é uma das grandes desvantagens sob as quais o apologista cristão trabalha. A apologética é controvérsia. Você não pode conduzir uma controvérsia usando aquelas expressões poéticas que, sozinhas, comunicam o concreto; deve antes usar termos tão definíveis e unívocos quanto possível, e estes são sempre abstratos. Isso significa que a coisa sobre a qual realmente estamos falando nunca pode aparecer na discussão. Temos de tentar provar *que* Deus está em circunstâncias em que nos são negados todos os meios de comunicar *quem* Deus é. Isso é vagamente paralelo ao interrogatório de uma testemunha que tem de tentar comunicar algo tão concreto quanto o caráter conhecido de um amigo. Sob outras condições, ela pode conseguir dar uma impressão real dele; mas não sob um interrogatório hostil. Você lembra a fala de Hamlet para Horácio: “Horácio, és a pessoa mais talhada” *etc.*²² Mas você nunca teria uma declaração assim no banco de testemunhas.

Esta é, então, uma maneira pela qual poderíamos continuar a partir de “Eu creio em Deus” — a teológica: em certo sentido, alheia à religião, mutilando, omitindo quase tudo o que seja realmente importante, embora, apesar de tudo, às vezes bem-sucedida.

Por outro lado, você poderia avançar, seguindo a tendência espontânea da religião, para a linguagem poética. Ao lhe ser perguntado sobre o que você quis dizer com Deus, sua resposta poderia ser “Deus é amor” ou “o Pai das luzes”, ou até mesmo “Para segurá-lo estão os braços eternos”.²³ Do que foi dito antes, você entenderá que não considero essas expressões poéticas meras expressões de emoção. Elas expressarão, sem dúvida, a emoção de qualquer um que as pronuncie, e despertarão emoção em qualquer um que as ouça com fé. Mas o mesmo fará a sentença “Cinquenta divisões russas desembarcaram no sul da Inglaterra essa manhã”. Assunto momentoso, se acreditado, despertará emoção seja qual for sua linguagem. Além disso, essas declarações fazem uso da emoção, como Burns faz uso de nossas emoções ao falar sobre rosas. Tudo isso é, em minha opinião, consistente com o fato de elas serem essencialmente informativas. Mas, claro, informativas apenas para aqueles que vão encontrá-las no meio do caminho.

A necessidade de expressões poéticas como essas está intimamente ligada às razões pelas quais elas são cridas. E são geralmente duas: autoridade e experiência religiosa.

Os cristãos creem que Jesus Cristo é o Filho de Deus porque ele disse isso. As outras evidências sobre ele convenceram-nos de que ele não era um lunático nem um charlatão. Nessas circunstâncias, é claro, a afirmação não pode significar que ele tem com Deus a mesma relação física e temporal que existe entre a prole e o pai no mundo animal. Essa é, então, uma declaração poética. Tal expressão deve aqui ser necessária, pois a realidade da qual ele falou é exterior a nossa experiência. E aqui, uma vez mais, o procedimento religioso e o teológico divergem. O teólogo a descreverá como “analógica”, afastando de pronto nossa mente das sutis e sensíveis explorações da imaginação e da emoção com que a poesia opera e levando-a para as analogias nítidas, mas desgraciosas, da sala de conferências. Ele vai até explicar em que aspectos a relação pai-filho *não* é analógica à realidade, esperando, pela eliminação, alcançar os aspectos em que ela é. Ele pode até mesmo fornecer outras analogias próprias — a lâmpada e a luz que flui dela, ou algo parecido. Tudo isso é inevitável e necessário para certos propósitos. Mas há alguma morte nisso. A frase “Jesus Cristo é o Filho de Deus” não pode ser toda colocada num molde como “Há entre Jesus e Deus uma relação assimétrica, social e harmoniosa envolvendo a homogeneidade”. A religião considera isso de maneira diferente. Um homem que é ao mesmo tempo um bom filho e um bom pai, e que é continuamente incitado a se tornar um filho melhor e um pai melhor por meditar sobre a paternidade e a filiação divinas, e que, por fim, faz dessa relação divina a norma à qual suas filiação e paternidade humanas ainda são meramente analógicas, é melhor recebendo a revelação. Seria inútil dizer a um homem que a fórmula “é o Filho de Deus” nos diz (o que é quase zero) que um X desconhecido é, em um aspecto desconhecido, “como” a relação de pai e filho. Ele a encontrou no meio do caminho. A informação foi dada a ele: até onde eu posso ver, da única maneira possível.

Em segundo lugar, há experiência religiosa, que vai desde as experiências mais comuns do crente em adoração, perdão, desamparo e ajuda divina, até as experiências altamente especiais dos místicos. Por meio dessa experiência, os cristãos creem receber uma espécie de confirmação (ou talvez, por vezes, refutação) de suas doutrinas. Tal experiência não pode ser transmitida entre os

cristãos, muito menos para os incrédulos, exceto pela linguagem que compartilha até certo ponto a natureza da linguagem poética. Isso é o que leva algumas pessoas a supor que ela não é nada além de emoção. É claro que, se você aceita a opinião de que a linguagem poética é puramente emocional, então, as coisas que podem ser expressas apenas na linguagem poética serão, presumivelmente, emoções. Mas, se não equiparmos a linguagem poética à linguagem emocional, a questão ainda está aberta.

Agora, parece-me um erro pensar que nossa experiência em geral pode ser comunicada por linguagem precisa e literal e que existe uma classe especial de experiências (digamos, emoções) que não podem. A verdade parece-me o contrário: existe uma região especial de experiências que pode ser comunicada *sem* a linguagem poética, ou seja, suas “características mensuráveis comuns”, mas a maior parte da experiência não pode. Ser incomunicável pela linguagem científica é, até onde posso julgar, o estado normal da experiência. Toda a nossa experiência sensorial está nessa condição, embora isso nos seja um pouco velado pelo fato de que muito dela é bastante comum e, portanto, todos entenderão nossas referências a ela a partir de uma sugestão. Mas, se você tiver de descrever ao médico qualquer sensação incomum, logo se verá impelido a usar indicadores da mesma natureza (em essência) que o barco encantado de Ásia. Um médico do exército que suspeitasse de seu fingimento logo submeteria você a declarações hesitantes e contraditórias; mas se, por acaso, você não tivesse fingido, ele teria se afastado de todo o conhecimento do que poderia ter sido um caso interessante.

Mas há, como acabei de afirmar, outras experiências além da sensação (e, é claro, da emoção) que estão nessa situação? Penso que sim. Mas, francamente, agora estou entrando em águas muito profundas. Tenho quase certeza de que não conseguirei fazer-me claro, mas não posso deixar de tentar.

Parece-me que imaginar é algo diferente de ter imagens mentais. Quando estou imaginando (digamos, Hamlet nas ameias ou a jornada de Hércules aos hiperbóreos),²⁴ há imagens em minha mente. Elas vêm e vão rapidamente e auxiliam o que eu considero a imaginação real apenas se eu tomá-las todas como expedientes provisionais, cada um a ser descartado assim que tenha servido a sua (momentânea) vez. Se qualquer uma delas se tornar estática e ficar muito clara e plena, a adequada imaginação é inibida. Uma imaginação visual muito viva é a maldição do leitor, e do escritor; como os brinquedos, elaborados e realistas

demais, estragam as brincadeiras das crianças. Eles são, no sentido etimológico, as *sobras*²⁵ da imaginação: a escória da fornalha. Uma vez mais, pensar me parece ser algo diferente da sucessão de conceitos interligados que usamos quando oferecemos, com êxito, nosso “pensamento” a outro na argumentação. Parece-me ser sempre uma espécie de tradução de uma atividade anterior; e foi a atividade anterior que, por si só, capacitou-nos a encontrar esses conceitos e conexões. A possibilidade de encontrá-los pode ser um bom teste do valor dessa atividade anterior; certamente o único teste que temos. Seria perigoso nos satisfazermos com a fantasia de termos em nós profundezas valiosas que (infelizmente) não podemos exteriorizar. Mas, talvez, em outros assuntos, em que somos neutros, às vezes não estejamos tão errados em pensar que um homem sensato, não versado em argumentos, tenha pensado melhor do que o mau uso que ele mesmo faz de seu próprio exemplo sugira. Se lhe estendermos uma mão amiga, e ele responder “Claro! É isso aí. É isso que eu realmente queria dizer”, ele nem sempre é um hipócrita. Por fim, em todas as nossas alegrias e tristezas, religiosas, estéticas ou naturais, pareço encontrar coisas (quase indescritivelmente) assim. Elas são *sobre* algo. Elas são um subproduto do ato (logicamente) anterior de *atentar para* ou de *voltar-se para* algo.²⁶ Não estamos realmente preocupados com as emoções. Estas *são* nossa preocupação com outra coisa. Suponha que uma mãe esteja ansiosa por seu filho que estar servindo ao exército. Não adianta oferecer a ela alguma droga ou hipnotismo ou feitiço que apague sua ansiedade. O que ela quer não é a cessação da ansiedade, mas a segurança do filho. (Quero dizer, em geral. Numa noite insone em particular, ela poderá, sem dúvida, alegrar-se com essa solução mágica.) Também não adianta oferecer a ela uma mágica que a impediria de sentir qualquer pesar se o filho fosse morto. O que ela teme não é o pesar, mas a morte do filho. Da mesma forma, não adianta me oferecer uma droga que me traga de volta os sentimentos que tive ao ouvir pela primeira vez a abertura de *A flauta mágica*.²⁷ Os sentimentos, por si mesmos — a comoção nas entranhas —, são de muito pouco interesse para mim. O que lhes dava valor era aquilo que os provocava. O mesmo ocorre em nossas experiências cristãs. Sem dúvida, sentimos tristeza quando nos arrependemos e alegria quando adoramos. Mas isso são subprodutos de nossa atenção a determinado objeto.

Se me fiz de todo claro (mas, provavelmente, não me fiz), você entende qual é a conclusão a que chego. A própria essência de nossa vida como seres conscientes, o dia todo e todos os dias, consiste em algo que não pode ser comunicado senão por indícios, símiles, metáforas e pelo uso daquelas emoções (em si mesmas não muito importantes) que são indicadores disso. Não estou sequer falando sobre o inconsciente, como os psicólogos o entendem. Pelo menos, embora não possa examinar totalmente a si mesma, essa região está, em muitos de nós, muito longe do inconsciente. Eu digo “em muitos de nós”. Mas às vezes me pergunto se não seríamos sobreviventes. A evolução pode não ter cessado; e, na evolução, uma espécie pode perder poderes antigos, assim como adquirir — possivelmente a fim de adquirir — novos poderes. Parece haver pessoas a quem a imaginação significa apenas a presença de imagens mentais (para não mencionar aquelas, como o professor Ryle,²⁸ que negam mesmo isso); para quem o pensamento significa apenas discurso não pronunciado e para quem as emoções são finais, distintas das coisas a respeito das quais elas são. Se for assim, e se elas aumentam, então, todas as comunicações reais entre elas e o tipo anterior de homem serão por fim impossíveis.

Algo assim pode estar acontecendo. Talvez você se lembre de *O país dos cegos*, de Wells.²⁹ Seus habitantes, por serem homens, devem ter descendido de antepassados que podiam ver. Durante séculos, uma atrofia gradual da visão deve ter se espalhado por toda a raça; mas em nenhum momento, até que fosse completa, teria (provavelmente) se alastrado do mesmo modo em todos os indivíduos. Durante esse período intermediário, uma situação linguística muito interessante teria surgido. Eles teriam herdado de seus ancestrais não cegos todo o vocabulário visual — o nome das cores, palavras como “ver” e “olhar” e “escuro” e “luz”. Haveria alguns que ainda as usariam no mesmo sentido que nós: tipos arcaicos que viam a grama verde e percebiam a luz chegando ao amanhecer. Haveria outros com fracos vestígios de visão e que usariam essas palavras, com crescente imprecisão, para descrever sensações tão evanescentes que seriam incapazes de clara discriminação. (O momento em que começam a pensar nelas como sensações nos próprios olhos, não como externas, marcaria um passo importante.) E haveria uma terceira classe que teve cegueira total, para quem *ver* seria meramente um sinônimo para *entender* e *escuro*, para *difícil*. Esses seriam a vanguarda, e o futuro estaria com eles, e uma rápida inquirição do

tipo arcaico que ainda via os convenceria de que sua tentativa de dar algum outro significado às velhas palavras visuais era meramente uma mistura de usos vagos e emotivos e erros categoriais.³⁰ Isso seria tão claro para eles como é claro para muitas pessoas modernas que as palavras de Jó “Mas agora os meus olhos te viram. Por isso menosprezo a mim mesmo e me arrependo no pó e na cinza”³¹ são, e podem ser, nada além da expressão de uma emoção.³²

Como disse antes, isso às vezes passa por minha cabeça. Mas estou cheio de dúvidas sobre todo o assunto, e tudo o que eu disse é meramente experimental. Talvez eu deva também salientar que não é apologética. Não tentei provar que os ditos religiosos são verdadeiros, apenas que eles são significativos, se você os receber com certa boa vontade, certa prontidão para encontrar significado. Pois se, por acaso, contiverem informações sobre coisas reais, você não as obterá em outros termos. Quanto à prova, às vezes me pergunto se o argumento ontológico³³ não surgiu como uma tradução parcialmente malsucedida de uma experiência sem conceitos ou palavras. Não acho que podemos começar a argumentar, a favor de sua existência, a partir do *conceito* de Ser Perfeito. Mas há quem de fato argumente, interiormente, a partir da glória experimentada, que ela não poderia ser gerada subjetivamente?

¹ John Keats, *The Eve of St. Agnes* [A véspera de Santa Inês], seis primeiras linhas. É considerado seu melhor livro.

² Francis Bacon (1561–1626), filósofo e político inglês, um dos fundadores do método indutivo de investigação científica. Segundo ele, duas operações eram necessárias para se chegar ao conhecimento: na negativa, o sujeito deve se libertar dos erros comumente causados pelas tradições arraigadas na sociedade e de seus preconceitos; na construtiva, descobrem-se as verdades cientificamente comprovadas, não somente supostas. *Novum organum* é uma de suas obras mais conhecidas, em que expõe seu conceito de “operação”.

³ Thomas Stearns (T. S.) Eliot (1888–1965), poeta e crítico americano-inglês; *Os homens ociosos*, IV, vv. 55, 64.

⁴ William Shakespeare, *Tróilo e Créssida* III. 2. O personagem, filho de Príamo, rei de Troia, diz: “Tudo me gira em torno; a expectativa *me faz sentir vertigens*. O deleite imaginário é de tal modo doce, / que me encanta os sentidos”.

⁵ Aparentemente, Lewis refere-se a uma enumeração de pontos que fez nas páginas que faltam.

⁶ Burns: ver cap. 8, nota 1. A referência é ao seu conhecido poema “My Love is Like a Red Red Rose” [Meu amor é como uma rosa vermelha, vermelha].

⁷ Wordsworth: ver cap. 1, nota 17. A referência é a seu poema “She dwelt among the untrodden ways” [Ela habitou entre os caminhos inexplorados].

⁸ Thomas Wyatt (1503–1542), poeta e embaixador inglês no reinado de Henrique VIII. Seus poemas têm um forte caráter individualista, incomum para a época.

⁹ Ver cap. 5, nota 10. *Prometeu desacorrentado*, II.5, 72.

¹⁰ *O prelúdio* é um longo poema autobiográfico de Wordsworth.

¹¹ *O prelúdio* XII, 253ss.

¹² Andrew Marvell (1621–1678), político e poeta metafísico inglês; *The Garden* [O jardim], 48.

¹³ Alexander Pope (1688-1744), *Um ensaio sobre o homem* I, 196, na tradução de A. Teixeira (1769).

¹⁴ Conforme consulta realizada não foi encontrado no *Paraíso*. Pode ser, no entanto, uma fusão de várias passagens. Ver *Paraíso* viii, 13; x, 35; xiv, 85.

¹⁵ Platão o faz em várias passagens do diálogo *A República*. Ali, ele diz que a poesia, por ser uma imitação, deveria ser “completamente abolida”; diz que a poesia de Homero é “imitação de aparências”. Semelhante crítica ela faz às artes e às histórias narradas.

¹⁶ Lewis está se referindo, acredito, ao Rev. cômico Andrew Young, cujos poemas, ele considerava, eram algo como uma combinação de Wordsworth e Marvell. Uma referência interessante às “represas” é encontrada no poema de Young “The Slow Race” [A corrida lenta]. Para uma discussão sobre outras possibilidades, veja minha carta “A C. S. Lewis Mystery” [Um mistério de C. S. Lewis], *The Spectator* (28 de outubro de 1966), p. 546.

¹⁷ Ver cap. 7, nota 26.

¹⁸ George Robert Acworth Conquest (1917–2015), crítico, historiador, jornalista, escritor e poeta britânico.

¹⁹ “Excerpts from a Report to the Galactic Council” [Trechos de um relatório para o Conselho Galáctico], *The Listener*, v. LII (14 de outubro de 1954), p. 612.

²⁰ Latim: “não mais”. A expressão completa é *non plus ultra*, “não mais além”, usada para designar o ponto alto, o auge, a perfeição.

²¹ Latim: “Creio para compreender”. Anselmo de Cantuária (1033–1109), monge beneditino e filósofo. Citação de *Proslógio*, final do cap. 1: “Não tento, ó Senhor, penetrar a tua profundidade: de maneira alguma a minha inteligência amolda-se a ela, mas desejo, ao menos, compreender a tua verdade, que meu coração crê e ama. Com efeito, não busco compreender para crer, mas creio para compreender. Efetivamente creio, porque, se não cresse, não conseguiria compreender”.

²² Shakespeare, *Hamlet* III.2: “Horácio, és a pessoa mais talhada / para meu companheiro e confidente”.

²³ 1João 4:8; Tiago 1:17; Deuteronômio 33:27.

²⁴ Na mitologia grega, Hércules é filho de Zeus e da ninfa Alcmena. Hércules é seu nome latino. Ele visitou a Hiperbórea, terra mítica ao norte, em dois de seus famosos doze trabalhos.

²⁵ No original, Lewis usa a palavra *offal*, que significa “partes não aproveitadas de uma rês abatida; sobras; carne deteriorada”. A seguir, entre parênteses, ele indica que, etimologicamente, essa palavra se deriva da expressão *the off-fall*, “o que cai fora, o que fica de fora, o estragado lançado”.

²⁶ **Voltar-se para* não é nem mais nem menos metafórico que atentar para.

²⁷ Famosa ópera em dois atos de Wolfgang Amadeus Mozart (1756–1791), na qual ele mostra a filosofia do iluminismo.

²⁸ Gilbert Ryle (1900–1976), filósofo britânico, figura de destaque no movimento da filosofia da linguagem comum.

²⁹ Conto de Herbert George (H. G.) Wells (1866–1946), escritor, filósofo e político inglês, pioneiro e um dos principais nomes da ficção científica.

³⁰ Termo importante do pensamento de Gilbert Ryle. Ele desenvolveu esse conceito a partir da crítica que fez à chamada “doutrina oficial”, que afirma sermos formados de corpo e mente, esta imaterial.

³¹ Jó 42:5,6.

³² Uma variação interessante desse mesmo tema é encontrada no poema de Lewis, “The Country of the Blind” [O país do cego], *Poems* [Poemas], ed. Walter Hooper (Bles, 1964), p. 33-34.

³³ Argumento baseado, não na observação do mundo, mas apenas na razão. Aplica-se a argumentos a favor da existência de Deus a partir da premissa de que, por ser ele um ser obrigatoriamente perfeito, deve, então, existir. Sua mais conhecida formulação foi feita por Anselmo, no século 11.

CAPÍTULO 12

Oração peticionária: um problema sem resposta

O problema que estou apresentando a vocês não se refere à oração em geral, mas apenas àquele tipo de oração que consiste de pedido ou petição. Espero que ninguém pense que me ajuda a resolver meu problema ao me lembrar de que há muitos outros tipos, e talvez mais elevados, de oração. Concorde que existem. Eu me limito aqui a orações peticionárias, não porque eu pense que seja a única, ou a melhor, ou a mais característica, forma de oração, mas porque é a forma que levanta o problema. Por menor que seja o lugar que decidamos dar a ela na vida de oração, devemos dar-lhe algum lugar, a menos que estejamos inclinados a rejeitar o preceito de nosso Senhor que nos diz para orar pelo pão de cada dia e sua prática em orar para que o cálice passasse dele. E, uma vez que ela ocupa algum lugar, tenho de considerar meu problema.

Deixem-me esclarecer imediatamente onde esse problema não está. Não estou de todo preocupado com a dificuldade que os incrédulos por vezes levantam sobre a concepção de pedir a Deus com base no fato de que a sabedoria absoluta não pode precisar ser informada de nossos desejos, ou de que a bondade absoluta não pode precisar ser impelida à beneficência, ou de que o imutável e impassível não pode ser afetado por nós, não pode ter conosco a relação que há entre paciente e agente. Todas essas dificuldades são, sem dúvida, bem merecedoras de discussões mais sérias, mas não pretendo discuti-las aqui. Estou, ainda menos, perguntando por que petições, e mesmo as fervorosas petições de homens santos, às vezes não são atendidas. Isso nunca me pareceu ser, em princípio, uma dificuldade. Que a sabedoria deve, por vezes, recusar o que a ignorância pode, inocentemente, pedir parece ser autoevidente.

Meu problema surge de um fato, e de um apenas: o fato de que o ensino cristão parece, à primeira vista, conter dois padrões diferentes de oração peticionária que são inconsistentes: talvez inconsistentes em suas implicações teológicas, mas muito mais óbvia e urgentemente inconsistentes no sentido

prático de que nenhum homem, até onde eu possa ver, poderia acompanhá-los ao mesmo tempo. Vou chamá-los de Padrão A e Padrão B.

O Padrão A é dado na oração que nosso Senhor mesmo nos ensinou. A cláusula “Seja feita a tua vontade”, por sua própria natureza, deve modificar o sentido em que as petições que a seguem são feitas. Sob a sombra — ou talvez eu deva preferir dizer, à luz — dessa grande submissão, nada pode ser pedido senão condicionalmente, salvo na medida em que a resposta esteja de acordo com a vontade de Deus. Não quero dizer, evidentemente, que as palavras “Seja feita a tua vontade” sejam apenas uma submissão. Deveriam e, se progredíssemos, seriam cada vez mais a voz do desejo alegre, livre de fome e de sede, e eu argumento com muito entusiasmo que tratá-las simplesmente como uma cláusula de submissão ou de renúncia empobrece grandemente a oração. Mas, embora deversem ser algo muito mais e melhor do que resignadas ou submissas, não devem ser menos: devem ser *pelo menos* isso. E, como tal, elas necessariamente disciplinam todas as cláusulas que se seguem. A outra amostra do Padrão A vem do próprio exemplo de nosso Senhor no Getsêmani. Algo específico é pedido com a reserva: “Contudo, não seja feita a minha vontade, mas a tua”.¹

A partir dessas passagens, temos a impressão de que somos dirigidos, tanto pelo mandamento de nosso Senhor como por seu exemplo, a fazer todas as nossas orações peticionárias nessa forma condicional; bem conscientes de que Deus, em sua sabedoria, pode não achar por bem nos dar o que pedimos e submeter nossa vontade a uma possível recusa que, se com ela nos defrontarmos, saberemos ser totalmente justa, misericordiosa e salutar. E é assim, suponho, como a maioria de nós tenta orar e como a maioria dos mestres espirituais nos diz para orar. Com esse padrão de oração — o Padrão A —, eu mesmo ficaria totalmente satisfeito. Está de acordo tanto com meu coração quanto com minha cabeça. Não apresenta dificuldades teóricas. Sem dúvida, minha vontade rebelde e meus turbulentos esperanças e medos encontrarão muita dificuldade prática em segui-lo. Mas, no que diz respeito a meu intelecto, tudo é fácil. A estrada pode ser tortuosa, mas o mapa é claro.

Você notará que, no Padrão A, qualquer que seja a fé que o peticionário tenha na existência, na bondade e na sabedoria de Deus, o que ele obviamente, mesmo por definição, não tem é uma crença segura e inabalável de que Deus lhe dará a

coisa particular que ele pede. Quando nosso Senhor no Getsêmani pede que o cálice seja afastado, suas palavras, longe de implicar uma certeza ou mesmo uma forte expectativa de que, de fato, seria retirado, implicam a possibilidade de que não fosse; uma possibilidade, ou mesmo uma probabilidade, tão completamente prevista que uma submissão preparatória para esse evento já estava sendo feita.

Até onde eu posso ver, nós não nos preocuparmos nesse ponto com quaisquer problemas especiais levantados pela Pessoa única e santa daquele que orou. É suficiente salientar que, se é esperado que o imitemos em nossas orações, então, apesar de estarmos, sem dúvida, orando com fé em um sentido, não oramos com qualquer garantia de que receberemos o que pedimos. A verdadeira segurança de que receberemos parece ser incompatível com o ato de nos prepararmos para uma negação. Os homens não se preparam para um evento que julgam impossível. E, a menos que pensemos que a recusa é impossível, como podemos crer que a concessão é algo certo?

Mais uma vez, se esse fosse o único padrão de oração, eu deveria estar bastante contente. Se a fé que nos é exigida sempre for uma fé na bondade de Deus, uma fé em que, atendida ou negada a resposta, ele nos deu o melhor em ambos os casos, e nunca a fé em que ele daria precisamente o que pedimos, eu não teria problema. De fato, uma fé tão submissa pareceria a mim, se eu fosse deixado com meus próprios pensamentos, muito melhor do que qualquer confiança de que nossas próprias petições necessariamente ignorantes prevaleceriam. Eu deveria estar agradecido por estarmos a salvo daquela cruel misericórdia que os mais sábios pagãos tinham de temer, *numinibus vota exaudita malignis*.² Mesmo assim, devo sempre ficar feliz por certas preces que fiz no passado não terem sido respondidas.

Mas é claro que essa não é a situação real. Defronte do Padrão A está o Padrão B. O Novo Testamento faz repetidas vezes a exigência, não pela fé em um sentido tão geral e (como pareceria a mim) espiritual como descrevi, mas pela fé de um tipo muito mais específico e (como pareceria a mim) menos refinado, a fé que a coisa particular pela qual o peticionário pede lhe será dada. É como se Deus exigisse de nós uma fé que o Filho de Deus no Getsêmani não possuía e que, se ele a possuísse, teria sido errônea.

O que vem à mente, é claro, é a longa lista de passagens nas quais a fé é requerida àqueles a quem nosso Senhor curou. Algumas delas podem ser, para

nosso propósito atual, ambíguos. Assim, em Mateus 9:22, as palavras “a sua fé a curou”, ditas para a mulher com a hemorragia, serão interpretadas por alguns como uma proposição, não em teologia, mas em medicina. A mulher foi curada pela autossugestão: a fé em qualquer encantamento ou curandeiro teria feito tão bem quanto a fé em Cristo — embora, é claro, o poder em Cristo de evocar a fé, mesmo desse tipo, possa ter implicações teológicas em longo prazo. Mas tal ponto de vista, uma vez que não cobrirá todos os casos, melhor seria não ser aplicado a nenhum, com base no princípio da navalha de Occam.³ E certamente ele só pode ser estendido por esforços extremos para cobrir casos em que a fé é, por assim dizer, vicária. Desse modo, a fé relevante no caso do servo doente (Mateus 8:13) não é dele, mas a de seu mestre, o centurião; a cura da criança cananeia (15:28) dependeu da fé de sua mãe.

Novamente, talvez se possa sustentar que, em alguns casos, a fé em questão não é uma fé em que essa cura em particular ocorrerá, mas uma fé mais profunda e abrangente na Pessoa do próprio Cristo; não, isso é evidente, que os peticionários supostamente tenham crido em sua divindade, mas que eles reconheceram e aceitaram seu caráter santo ou, no mínimo, seu caráter numinoso. Acho que há algo nessa visão; mas às vezes a fé parece estar muito definitivamente ligada ao dom particular. Assim, em Mateus 9:28, não é perguntado aos cegos “você creem em mim?”, mas: “Você creem que eu sou capaz de fazer isso?” Ainda assim, as palavras são “que eu sou capaz” e não: “que eu irei”; então, podemos passar esse exemplo. Mas o que devemos dizer de Mateus 14:31, onde Pedro é chamado de Ὀλιγόπιστε,⁴ porque perdeu a fé e afundou nas ondas. Eu deveria dizer, neste ponto, que não tenho dificuldade em aceitar a caminhada sobre a água como histórica. Suspeito que a distinção frequentemente feita entre os milagres da “natureza” e outros parece plausível apenas porque a maioria de nós conhece menos sobre patologia e psicologia do que sobre gravitação. Talvez se soubéssemos tudo, a sugestão divina de um único pensamento novo em minha mente pareceria nem mais nem menos um milagre da “natureza” do que acalmar a tempestade ou alimentar os cinco mil. Mas esse não é um ponto que eu deseje levantar. Estou preocupado apenas com as implicações de Ὀλιγόπιστε. Pois parece que Pedro podia ter algum grau de fé na bondade e no poder de Deus, até mesmo na deidade de Cristo, e ainda assim estar completamente incerto se conseguiria continuar andando sobre a água,

pois, nesse caso, sua fé certamente lhe teria dito que, quer caminhasse, quer afundasse, ele estaria igualmente nas mãos de Deus; e, submetendo-se ao espírito da oração do Getsêmani, ele teria se preparado, até onde sua debilidade permitia, para glorificar a Deus vivendo ou afogando-se e, seu fracasso, se fracassasse, teria sido devido a uma mortificação imperfeita do instinto, mas não à falta (nesse sentido) de fé. A fé da qual ele é acusado carecer devia certamente ser fé no acontecimento específico: a continuação da caminhada sobre a água.

Todos esses exemplos, no entanto, podem ser descartados com base em que eles não são, em um sentido estrito da palavra, exemplos de oração. Vamos então nos voltar para aqueles que são.

Se você concordará em incluir Mateus 21:21, não sei. Nosso Senhor ali diz: “ἐὰν ἔχητε πίστιν καὶ μὴ διακριθῆτε”;⁵ “Se vocês têm fé sem hesitações ou reservas, podem dizer a uma montanha que se jogue no mar, e assim será”. Espero com muita expectativa que ninguém vá solenemente nos lembrar de que nosso Senhor, segundo a carne, era oriental, e que os orientais usam hipérboles, e pensar que isso descarta a passagem. É claro que orientais, e ocidentais, usam hipérboles e, é claro, os primeiros ouvintes de nosso Senhor não supuseram que ele estivesse dizendo que grandes e altamente prejudiciais perturbações da paisagem seriam operações de fé comuns ou edificantes. Mas um homem sensato não usa hipérbole para não significar nada; por meio de uma coisa grande, que não seja literalmente verdadeira, ele sugere uma coisa grande que seja. Quando ele diz que o coração de alguém está partido, ele não quer dizer que esse órgão está literalmente fraturado, mas indica que a pessoa em questão está em grande angústia. Apenas um falastrão diz “Seu coração está partido” quando quer dizer “Você está um pouco deprimido”. Se todos os orientais estavam condenados, pelo simples fato de serem orientais, a serem tidos por falastrões (o que, obviamente, eles não são), a própria verdade, a sabedoria do Pai, não estaria e não poderia estar unida à natureza humana de um oriental. (O argumento merece ser desenvolvido. Algumas pessoas dão importância tal às condições locais e temporárias nos discursos de nosso Senhor que realmente implicam que Deus escolheu o tempo e o lugar da Encarnação muito imprudentemente.) Nosso Senhor não precisa falar literalmente sobre a montanha; mas, no mínimo, suas palavras devem significar fazer alguma obra portentosa. O ponto é que a condição de fazer tal obra portentosa é uma fé

inabalável e sem hesitação. Na verdade, ele prossegue na frase que imediatamente se segue para fazer a mesma afirmação sem quaisquer figuras de linguagem: “καὶ πάντα ὅσα ἂν αἰτήσητε ἐν τῇ προσευχῇ πιστεύοντες λήμψεσθε”⁶

Podemos, mesmo aqui, considerar πιστεύοντες com o significado de “ter uma fé geral no poder e na bondade de Deus”? Não podemos. A passagem correspondente em Marcos,⁷ embora adicione uma nova dificuldade, torna esse ponto, pelo menos, embaraçosamente simples. As palavras são: “πάντα ὅσα προσεύχεσθε καὶ αἰτεῖσθε πιστεύετε ὅτι ἐλάβετε καὶ ἔσται ὑμῖν”.⁸ O tempo, presente ou (o que é ainda pior) aoristo, é, sem dúvida, desconcertante. Espero que alguém nos explique o que isso pode significar em aramaico. Mas não há dúvida de que aquilo em que devemos crer é precisamente que temos “tudo” que pedimos. Não devemos crer que receberemos o que pedimos ou algo muito melhor: devemos crer que receberemos exatamente essas coisas. É a uma fé, inabalável fé nesse evento, que o sucesso é prometido.

A mesma surpreendente — e até, para meus sentimentos naturais, chocante — promessa é repetida em outros lugares, com acréscimos que podem ou não vir a ser úteis para nosso propósito atual.

Em Mateus 18:19, aprendemos que, se dois (ou dois ou três) concordarem em uma petição, ela será atendida. A fé não é explicitamente mencionada aqui, mas é, sem dúvida, suposta. Se não fosse, a promessa seria apenas a mais surpreendente e a posterior (eu acho) à do padrão do Getsêmani. A razão para a promessa é a seguinte: “Pois onde se reunirem dois ou três εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα,⁹ ali eu estou”. Isso acompanha João 14:13: “E eu farei o que vocês pedirem em meu nome”; não outra coisa ou algo muito melhor, mas “o que vocês pedirem”.

Descobri que algumas pessoas encontram nessas passagens uma solução para qualquer problema, pois aqui temos a oração da igreja (tão logo dois ou três estejam reunidos nesse nome) e a presença de Cristo na igreja. Desse modo, a oração que é atendida pelo Pai é a oração do Filho, e oração e resposta operam no escopo da deidade.

Concordo que isso torna as promessas menos surpreendentes, mas isso as reconcilia com o Padrão A? E isso as reconcilia com os fatos? Pois certamente houve ocasiões em que toda a igreja orou, e sua oração foi recusada? Suponho que pelo menos duas vezes neste século toda a igreja orou pela paz, e nenhuma

paz lhe foi dada. Penso, seja qual for nossa definição de igreja, que é possível dizer que toda a igreja orou: camponeses na Itália e papas nas aldeias russas, anciãos em Peebles, anglicanos em Cambridge, congregacionalistas em Liverpool, salvacionistas no leste de Londres. Você pode dizer (embora eu não o faça) que alguns que oraram não estavam na igreja; mas seria difícil encontrar alguém na igreja que não tenha orado. Mas o cálice não passou deles. Não estou, em princípio, intrigado com o fato da recusa. O que me intriga é a promessa da resposta.

E isso imediatamente levanta uma questão que mostra quão assustadoramente prático é o problema. *Como* a igreja orou? Ela usou o Padrão A ou o B? Ela orou com inabalável confiança de que a paz seria dada, ou ela humildemente seguiu o exemplo do Getsêmani, acrescentando: “Se for possível... contudo, não seja como eu quero, mas sim como tu queres”, preparando-se antecipadamente para uma recusa daquela bênção em particular e colocando toda a sua fé na convicção de que, mesmo que fosse negada, a negação seria cheia de misericórdia? Estou disposto a crer que ela usou o último. E foi esse, teoricamente, seu terrível erro? Ela era como o διακρινόμενος,¹⁰ o homem de fé hesitante que, como Tiago nos diz,¹¹ não deve supor que receberá alguma coisa? Todas as minhas próprias orações de intercessão ao longo de anos foram um engano? Pois sempre orei a fim de que as doenças de meus amigos fossem curadas “se fosse a vontade de Deus”, claramente considerando a possibilidade de que não fosse. Talvez tudo isso tenha sido uma falsa humildade e uma falsa espiritualidade para as quais meus amigos me devem um pouco de gratidão; talvez eu nunca devesse ter sonhado com a recusa, μηδὲν διακρινόμενος?¹²

Retomando, se a oração verdadeira é unida com a oração da igreja e esta, com a oração de Cristo, e é, portanto, irresistível, não teria Cristo orado no Getsêmani usando um método diferente e recebendo uma negativa?

Outra tentativa de solução é algo assim. A promessa é feita a orações em nome de Cristo. E isso, obviamente, não significa simplesmente orações que terminam com a fórmula “Por Jesus Cristo, nosso Senhor”, mas orações realizadas no espírito de Cristo, orações proferidas por nós quando, e na medida em que, estamos *nele*. Tais orações são aquelas que podem ser feitas com fé inabalável em que a bênção pela qual pedimos nos será dada. E isso pode ser apoiado (embora eu suspeite que é melhor não ser) em 1João 5:14: “se pedirmos

alguma coisa de acordo com a vontade de Deus, ele nos ouvirá”. Mas como podemos manter esse entendimento e, ao mesmo tempo, evitar a implicação (*quod nefas dicere*)¹³ de que o próprio Cristo no Getsêmani não tenha orado no espírito de Cristo, uma vez que ele não usou a forma pela qual esse espírito é empregado, a fim de justificar o não ter recebido a resposta que o emprego desse espírito assegura? Quanto à passagem joanina, ousaríamos exibi-la nesse contexto diante de uma audiência de inquiridores inteligentes, mas simples. Eles vêm até nós (isso acontece com frequência) dizendo que lhes foi dito que quem ora com fé ao Deus cristão terá aquilo que pede; que eles tentaram e não receberam o que pediram. E qual é, por favor, nossa explicação? Ousamos dizer que quando Deus promete: “Você terá aquilo que pede”, ele secretamente quer dizer: “Você terá aquilo se pedir algo que eu desejo lhe dar”? O que deveríamos pensar de um pai terreno que prometeu dar ao filho no aniversário o que esse quisesse e, se o menino lhe pediu uma bicicleta, deu um livro de aritmética, revelando primeiro a reserva silenciosa com a qual a promessa foi feita?

É claro que o livro de aritmética pode ser melhor para o filho do que a bicicleta, e uma fé robusta pode crer nisso. Não é aí que a dificuldade, a sensação de zombaria cruel, reside. O menino é tentado, não a reclamar que a bicicleta foi negada, mas que a promessa de “qualquer coisa que você escolher” foi feita. O mesmo ocorre conosco.

É possível que algum dos presentes esteja totalmente alinhado com o Padrão B: alguém que tenha visto muitos curados pela oração. Essa pessoa será tentada a replicar que a maioria de nós está gravemente errada em sua vida de oração; que os milagres são concedidos à fé inabalável; que se abandonarmos nossa vileza desobediente e timidez pseudoespiritual, bênçãos com as quais nunca sonhamos seriam derramadas sobre nós a cada passo. Eu certamente não ouviria essa pessoa com ceticismo, e menos ainda com escárnio. Eu acredito em milagres, em nossos dias. Mas, se essa é a resposta completa, por que o Padrão A de oração foi dado?

Não tenho resposta para o problema que levantei, apesar de tê-lo levado a praticamente todo cristão que conheço, seja erudito ou simples, leigo ou clérigo, estando dentro de minha própria comunhão ou fora dela. Antes de concluir, tenho, no entanto, uma hesitante observação a fazer.

Uma coisa ficou evidente para mim. Não importando o que a palavra fé possa significar (isto é, fé para a concessão da bênção pedida, pois não precisamos nos preocupar nesse momento com fé em qualquer outro sentido), tenho certeza de que não significa nenhum estado de certeza psicológica que pode ser — penso que às vezes é — fabricado a partir do interior pela ação natural de uma vontade forte sobre uma imaginação obediente. A fé que move montanhas é um presente daquele que criou as montanhas. Sendo assim, posso atenuar meu problema dizendo que, enquanto Deus não me der essa fé, não tenho nenhuma decisão prática a tomar, mas orar segundo o Padrão A porque, de fato, não posso orar segundo o Padrão B? Se, por outro lado, Deus me deu essa fé, então, de novo, não tenho nenhuma decisão a tomar, mas me encontrar orando no Padrão B. Isso cairia em uma velha opinião minha de que todos nós deveríamos ter vergonha de não realizar milagres e que não sentimos essa vergonha o suficiente. Consideramos nosso próprio estado como normal e a teurgia, como excepcional, ao passo que devemos talvez considerar o operador de milagres, ainda que raro, como a verdadeira norma cristã e a nós mesmos como estropiados espirituais. No entanto, não considero essa solução satisfatória. Acho que podemos lidar com a oração no Getsêmani e resolvê-la. Podemos dizer que, em sua terna humildade, nosso Senhor, assim como recusou o vinho narcótico misturado com mirra, e exatamente como escolheu (eu penso) estar unido a uma natureza humana, não de nervos de ferro, mas a uma natureza sensível, que se podia fazer menor, e incapaz de não viver com a tortura antecipada, assim ele escolheu naquela noite sondar as profundezas da experiência cristã, para se assemelhar, não aos heróis de seu exército, mas aos mais fracos e inadequados companheiros de seu grupo; ou mesmo que essa escolha esteja implícita naquelas palavras inconscientemente profundas e involuntariamente abençoadas: “Salvou os outros, mas não é capaz de salvar a si mesmo”.¹⁴ Mas algum desconforto permanece. Não gosto de representar Deus dizendo: “Eu darei o que você pede com fé”, e acrescentando, por assim dizer, “porque não lhe darei a fé — não desse tipo — a menos que você peça o que Eu quero lhe dar”. Mais uma vez, há apenas uma leve sugestão de zombaria, de bens que parecem um pouco maiores no anúncio do que são de fato. Não que nos queixemos de qualquer defeito nos produtos; é a menor suspeita de propaganda enganosa que é inquietante. Mas, no momento, não tenho como avançar. Venho a vocês, reverendos padres, buscando

orientação. Como vou orar esta noite?

¹ Lucas 22:42; Mateus 26:39; Marcos 14:36.

² Latim: “Infames orações a que o céu, em vingança, atende”. Décimo Júnio Juvenal, poeta romano, de informações biográficas imprecisas, é conhecido pela obra *Sátiras*, da qual Lewis cita o cap. X, 111. Ele também cita essa frase na Carta V, nota 10, de *Cartas a Malcolm*.

³ Princípio atribuído ao filósofo e monge franciscano inglês Guilherme de Occam (c. 1285–1349) que, de modo sintético, diz que, entre duas teorias com resultados iguais, que explicam o mesmo fenômeno, deve sempre ser escolhida a mais simples. Também conhecido por “princípio da pluralidade desnecessária”.

⁴ Grego: “de pequena fé”.

⁵ Grego: “se tiverem fé e não duvidarem”.

⁶ “E tudo o que pedirem em oração, se crerem, vocês receberão” (Mateus 21:22).

⁷ “Eu lhes asseguro que se alguém disser a este monte: ‘Levante-se e atire-se no mar’, e não duvidar em seu coração, mas crer que acontecerá o que diz, assim lhe será feito. Portanto, eu lhes digo: tudo o que vocês pedirem em oração, creiam que já o receberam, e assim lhes sucederá” (Marcos 11:23,24).

⁸ Grego; parte final de Marcos 11:24, a partir de “tudo”.

⁹ Grego: “em meu nome”.

¹⁰ Grego: “separar completamente para se afastar ou se opor”, “hesitar, duvidar, ser parcial, vacilar”.

¹¹ “Peça-a, porém, com fé, sem duvidar, pois aquele que duvida é semelhante à onda do mar, levada e agitada pelo vento. Não pense tal homem que receberá coisa alguma do Senhor; é alguém que tem mente dividida e é instável em tudo o que faz” (Tiago 1:6-8).

¹² Grego: “sem duvidar”. Usado em Tiago 1:6.

¹³ Latim: “que profanação dizer”. A citação é de Lúcio Apuleio (c. 125–c. 170), poeta romano, de seu livro *Metamorphoseon* [Metamorfoses], Liber II, 8. (Agostinho deu ao livro o nome de *Asinus aureus* [O asno de ouro], por conta de seu principal personagem. É o nome pelo qual a obra é mais conhecida em português): “Que profanação é dizer isso, a menos que eu acrescente um exemplo do que quero dizer”.

¹⁴ Mateus 27:42.

CAPÍTULO 13

Teologia moderna e crítica bíblica

Este artigo surgiu de uma conversa que tive com o diretor¹ certa noite no último semestre. Um livro de Alec Vidler² estava por acaso na mesa, e eu expressei minha reação ao tipo de teologia que ele continha. Minha reação foi precipitada e ignorante, produzida pela liberdade que vem depois do jantar.³ Uma coisa levou a outra e, antes de terminarmos, eu estava falando muito mais do que desejara sobre o tipo de pensamento que, tanto quanto eu poderia reunir, é agora dominante em muitas faculdades teológicas. Ele, então, disse: “Eu gostaria que você viesse para dizer tudo isso a meus jovens”. Ele sabia, sem dúvida, que eu era extremamente ignorante da coisa toda. Mas acho que a ideia dele era que se deveria saber como certo tipo de teologia atinge os de fora. Embora vocês possam ter diante de si nada além de mal-entendidos, vocês devem saber que tais mal-entendidos existem. Esse tipo de coisa é facilmente ignorada dentro do próprio círculo. As mentes que vocês encontram diariamente foram condicionadas pelos mesmos estudos e pelas mesmas opiniões predominantes que vocês. Isso pode enganá-los. É claro que, como sacerdotes, é com os de fora que vocês terão de lidar. No fim das contas, é para esse propósito, e nenhum outro, que vocês existem. O objeto de estudo próprio dos pastores é a ovelha, não (salvo acidentalmente) outros pastores. E aí de vocês se não evangelizarem.⁴ Não estou tentando ensinar minha avó. Sou uma ovelha, contando aos pastores o que apenas uma ovelha pode lhes dizer. E agora eu começo meu balido.

Existem dois tipos de pessoas “de fora”: os não instruídos e aqueles que foram instruídos de alguma forma, mas não da forma de vocês. Como vocês devem lidar com o primeiro tipo, se vocês têm pontos de vista como os de Loisy ou de Schweitzer ou de Bultmann ou de Tillich,⁵ ou mesmo de Alec Vidler, simplesmente não sei. Eu vejo — e me disseram que vocês veem — que seria difícil dizer a eles em que vocês realmente creem. Uma teologia que nega a historicidade de quase tudo nos Evangelhos aos quais a vida, as afeições e os pensamentos cristãos foram fixados por quase dois milênios — que nega o miraculoso completamente ou, o que é ainda mais estranho, depois de engolir o

camelo da ressurreição preocupam-se com mosquitos tais como a alimentação das multidões —, se oferecida ao homem sem instrução, pode produzir apenas um ou outro de dois efeitos. Isso fará dele um católico romano ou um ateu. Ele não reconhecerá isso que é oferecido a ele como cristianismo. Se ele se apegar ao que chama de cristianismo, deixará uma igreja em que isso não é mais ensinado e procurará uma onde seja. Se ele concordar com a versão de vocês, ele não mais se chamará cristão e não mais virá à igreja. De maneira não refinada, rude, ele os respeitaria muito mais se vocês fizessem o mesmo. Um clérigo experiente disse-me que a maioria dos sacerdotes liberais, confrontados com esse problema, tem tirado do túmulo a concepção medieval tardia de duas verdades: uma verdade-imagem que pode ser pregada ao povo e uma verdade esotérica para uso entre o clero. Penso que vocês não gostarão muito dessa concepção quando tiverem de colocá-la em prática. Tenho certeza de que, se eu tivesse de produzir verdades-imagens para um paroquiano em grande angústia ou enfrentando forte tentação, e produzi-las com a seriedade e o fervor que a condição dele exigisse, sabendo o tempo todo que eu mesmo — apenas em algum sentido pickwickiano⁶ — não cria de fato nelas, eu veria minha testa ficando vermelha e úmida e meu colarinho ficando apertado. Mas essa dor de cabeça é de vocês, não minha. Vocês têm, afinal, um tipo diferente de colarinho.⁷ Afirmo pertencer ao segundo grupo de pessoas de fora: instruído, mas não teologicamente instruído. É como membro desse grupo que penso que eu devo agora tentar falar-lhes.

O enfraquecimento da antiga ortodoxia tem sido principalmente obra de teólogos envolvidos na crítica do Novo Testamento. A autoridade de especialistas nessa disciplina é a autoridade em deferência à qual somos solicitados a desistir de uma enorme massa de crenças compartilhadas em comum pela igreja primitiva, pelos pais da igreja, por toda a Idade Média, pelos reformadores e até mesmo no decurso do século 19. Quero explicar o que me faz cético quanto a essa autoridade. Ignorantemente cético, como vocês facilmente vão notar. Mas o ceticismo é o pai da ignorância. É difícil perseverar em um estudo aprofundado quando não se consegue desenvolver confiança *prima facie* nos professores.

Inicialmente então, não importando quem sejam esses homens que atuam como críticos bíblicos, eu desconfio deles como críticos. Parecem-me carecer de

juízo literário nem ter discernimento quanto à própria qualidade dos textos que estão lendo. Parece uma acusação estranha contra homens que estiveram imersos nesses livros no decurso de toda a vida. Mas esse pode ser exatamente o problema. Um homem que passou sua juventude e a vida adulta no minucioso estudo dos textos do Novo Testamento e nos estudos de outras pessoas sobre eles — cujas experiências literárias com esses textos carecem de um padrão de comparação que só pode crescer a partir de uma experiência ampla e profunda e genial com a literatura em geral — muito provavelmente, para mim, perderá as coisas óbvias com respeito a eles. Se ele me disser que algo em um Evangelho é lenda ou romance, quero saber quantas lendas e romances ele leu, quão bem seu paladar é treinado para detectá-los pelo sabor; não quantos anos ele gastou naquele Evangelho. Mas é melhor eu recorrer a exemplos.

Em um comentário que já é muito antigo, li que o Quarto Evangelho é considerado por uma escola um “romance espiritual”, “um poema, não uma história”, a ser julgado pelos mesmos critérios da parábola de Natã, do Livro de Jonas, do *Paraíso perdido* ou, mais exatamente, de *O peregrino*.⁸ Depois de um homem dizer isso, por que alguém precisaria de alguma coisa do que ele diz sobre qualquer livro do mundo? Note que ele considera *O peregrino* uma história que professa ser um sonho e ostenta sua natureza alegórica no nome próprio que utiliza para cada personagem, como o paralelo mais próximo dele. Note que toda a panóplia épica de Milton não serve para nada. Mas, mesmo se deixarmos de lado os absurdos mais grosseiros e ficarmos com *Jonas*, a insensibilidade é crassa — *Jonas*, um conto com tão poucos pretensos vínculos históricos como *Jó*, grotesco no incidente e certamente não sem uma veia distinta, embora, com certeza, edificante, de humor tipicamente judaico. Então, considere João. Leia os diálogos: aquele com a mulher samaritana no poço ou o que vem após a cura do homem nascido cego. Veja as cenas: Jesus (se é que posso usar a palavra) rabiscando com o dedo no pó; o inesquecível ἦν δὲ νύξ (13:30).⁹ Durante toda a minha vida tenho lido poemas, romances, literatura fantástica, lendas, mitos. Sei como eles são. Sei que nenhum deles é como esse relato. A respeito desse texto existem apenas dois entendimentos possíveis. Ou isso é reportagem — embora possa, sem dúvida, conter erros — muito próxima dos fatos; quase tão próxima quanto estava Boswell.¹⁰ Ou então, algum escritor desconhecido no segundo século, sem predecessores ou sucessores conhecidos, repentinamente antecipou

toda a técnica da narrativa moderna, novelista e realista. Se isso for falso, ela deve ser uma narrativa daquele tipo. O leitor que não vê isso simplesmente não aprendeu a ler. Eu recomendaria que ele lesse Auerbach.¹¹

Aqui, da *Theology of the New Testament*, de Bultmann (p. 30), extraímos outro exemplo: “Observe de que maneira não assimilada a predição da parusia (Marcos 8:38) segue a predição da paixão (8:31)”.¹² O que ele quer dizer? Não assimilada? Bultmann acredita que as previsões da parusia são mais antigas que as da paixão. Ele, portanto, quer acreditar — e, sem dúvida, acredita — que, quando elas ocorrem na mesma passagem, alguma discrepância ou “não assimilação” deve ser perceptível entre elas. Mas certamente ele insinua isso no texto com uma chocante falta de percepção. Pedro confessou que Jesus é o Ungido. Aquele lampejo de glória nem havia terminado ainda e a obscura profecia começou: que o Filho do Homem deveria sofrer e morrer. Então, esse contraste é repetido. Pedro, exaltado por um momento por causa de sua confissão, dá um passo em falso; a esmagadora reprovação “Para trás de mim” se segue. Depois, utilizando aquela ruína momentânea que Pedro (como tantas vezes) se torna, a voz do Mestre, voltando-se para a multidão, aplica de modo geral a lição moral. Todos os seus seguidores devem tomar a cruz. Essa fuga do sofrimento, essa autopreservação: a vida verdadeira não é isso. Então, mais definitivamente ainda, a convocação para o martírio. Você deve apresentar-se para o caminho. Se você negar a Cristo aqui e agora, ele negará você mais tarde. Logicamente, emocionalmente, imaginativamente, a sequência é perfeita. Somente um Bultmann poderia pensar o contrário.

Por fim, do mesmo Bultmann:

A personalidade de Jesus não tem importância para o *kerygma*, seja de Paulo ou de João [...] De fato, a tradição da igreja primitiva nem mesmo inconscientemente preservou uma imagem de sua personalidade. Toda tentativa de reconstruí-la permanece um jogo de imaginação subjetiva.¹³

Portanto, não há personalidade de nosso Senhor apresentada no Novo Testamento. Por qual estranho processo esse alemão instruído fez-se cego para aquilo que todos os homens, exceto ele, veem? Que provas temos de que ele reconheceria uma personalidade se ela ali estivesse? Pois é Bultmann *contra mundum*.¹⁴ Se há algo que é comum a todos os crentes, e até mesmo a muitos

incrédulos, é a percepção de que nos Evangelhos eles encontraram uma personalidade. Há personagens que sabemos serem históricos, mas de quem não sentimos ter conhecimento pessoal, conhecimento por familiaridade; tais são Alexandre, Átila ou Guilherme de Orange.¹⁵ Há outros que não reivindicam a realidade histórica, aos quais, não obstante, conhecemos como conhecemos a pessoas reais: Falstaff, Tio Toby,¹⁶ Sr. Pickwick. Mas há apenas três personagens que, vindicando o primeiro tipo de realidade, têm, na realidade, também o segundo. E certamente todos sabem quem são: o Sócrates de Platão, o Jesus dos Evangelhos e Johnson de Boswell.¹⁷ Nossa familiaridade com eles se mostra de muitas maneiras. Quando olhamos para os evangelhos apócrifos, constantemente nos pegamos dizendo sobre esse ou aquele *logion*:¹⁸ “Não. É um bom ditado, mas não é dele. Não foi assim que ele falou” — como fazemos com tudo o que é pseudo-johnsonian. Não ficamos nem um pouco perturbados com os contrastes dentro de cada personagem: a união, em Sócrates, de risinhos nervosos tolos e obscenos sobre a pederastia grega com o mais elevado fervor místico e o mais simples bom senso; em Johnson, de profunda gravidade e melancolia com aquele amor de diversão e absurdo que Boswell nunca entendeu, embora Fanny Burney o tenha feito;¹⁹ em Jesus, de perspicácia camponesa, severidade intolerante e ternura irresistível. Tão forte é o sabor da personalidade que, mesmo quando ele diz coisas que, a partir de qualquer outra suposição que não a da encarnação divina no sentido mais amplo, seria pavorosamente arrogante, ainda assim nós — e muitos incrédulos também — aceitamos sua própria avaliação quando ele diz: “Sou manso e humilde de coração”. Mesmo aquelas passagens no Novo Testamento que superficialmente, e em intenção, dizem mais respeito à natureza divina, e menos à humana, colocam-nos face a face com a personalidade. Não tenho certeza se elas não fazem isso mais do que quaisquer outras. “Vimos a sua glória, glória como do Unigênito vindo do Pai, cheio de graça e de verdade. [...] o que contemplamos e as nossas mãos apalparam”.²⁰ O que se ganha tentando evitar ou dissipar essa imediação perturbadora do contato pessoal falando sobre “o significado que a igreja primitiva descobriu que foi impelida a atribuir ao Mestre”? Isso é como levar um tapa na cara. Não se trata do que eles foram impelidos a fazer, mas daquilo que os impeliu. Começo a temer que o Dr. Bultmann, ao falar de *personalidade*, refira-se ao que eu chamaria de impessoalidade: é o que você tem em um artigo do DNB²¹ ou em um obituário

ou em um vitoriano *Life and Letters of Yeshua Bar-Yosef* [Vida e cartas de Yeshua Bar-Yosef] em três volumes com fotografias.

Esse foi, então, meu primeiro balido. Esses homens me pedem para acreditar que podem ler nas entrelinhas dos textos antigos; é evidente sua óbvia incapacidade de ler (em qualquer sentido que valha a pena discutir) as próprias linhas. Eles alegam ver samambaia e não podem ver um elefante a dez metros de distância em plena luz do dia.

Avanço agora para meu segundo balido. Toda teologia do tipo liberal envolve em algum ponto — e frequentemente envolve em toda a extensão — a afirmação de que o comportamento e o propósito e o ensino reais de Cristo foram rapidamente mal interpretados e deturpados por seus discípulos, e foram recuperados ou exumados apenas por estudiosos modernos. Muito antes de me interessar por teologia, eu havia encontrado esse tipo de teoria em outro lugar. A tradição de Jowett²² ainda dominava o estudo da filosofia antiga quando eu estava lendo Greats.²³ Alguém foi levado a acreditar que o significado real de Platão tinha sido mal compreendido por Aristóteles e amplamente travestido pelos neoplatônicos, sendo recuperado apenas pelos modernos. Quando recuperado, descobriu-se (muito afortunadamente) que Platão fora realmente o tempo todo um hegeliano inglês, mais ou menos como T. H. Green.²⁴ Deparei-me com isso pela terceira vez em meus estudos profissionais: todas as semanas, um estudante inteligente, a cada trimestre um obtuso cavalheiro americano, descobre pela primeira vez o que realmente significava uma peça de Shakespeare. Mas, nesse terceiro caso, sou uma pessoa privilegiada. A revolução no pensamento e no sentimento que ocorreu em minha própria vida é tão grande que eu, mentalmente, pertencço ao mundo de Shakespeare muito mais do que a desses intérpretes recentes. Eu vejo — sinto em meus ossos — sei além de qualquer argumento — que a maioria das interpretações deles é simplesmente impossível; elas envolvem uma maneira de ver as coisas que não eram conhecidas em 1914, e muito menos no período jacobino.²⁵ Isso diariamente confirma minha suspeita de que um mesmo tratamento é dado a Platão ou ao Novo Testamento. A ideia de que qualquer homem ou escritor seria opaco para aqueles que viviam na mesma cultura, falavam a mesma língua, partilhavam o mesmo imaginário habitual e as mesmas pressuposições inconscientes e, no entanto, eram transparentes para aqueles que não têm nenhuma dessas vantagens

é, em minha opinião, absurda. Há uma improbabilidade *a priori* que quase nenhum argumento nem nenhuma evidência poderia contrabalançar.

Em terceiro lugar, identifico nesses teólogos um uso constante do princípio de que o miraculoso não ocorre. Assim, qualquer declaração posta na boca de nosso Senhor pelos textos antigos — que, se dita realmente por ele constituiria uma predição do futuro — é tida como tendo sido ali posta depois da ocorrência que parecia prever. Isso seria muito sensato se tomássemos como princípio que sabemos que a previsão inspirada pode nunca ocorrer. Da mesma forma, em geral, a rejeição, por considerá-las não históricas, de todas as passagens que narram milagres parece sensata se tomarmos como princípio que sabemos que o miraculoso não costuma ocorrer. Mas não quero aqui discutir se o miraculoso é possível. Só quero salientar que essa é uma questão puramente filosófica. Eruditos, na posição de eruditos, falam sobre isso com a mesma falta de autoridade que qualquer outra pessoa. O cânone “Se miraculoso, anti-histórico” é trazido por eles para o estudo dos textos, não aprendido a partir dele. Se alguém está falando de autoridade, a autoridade conjunta de todos os críticos bíblicos do mundo nada vale aqui. Sobre esse assunto, eles falam simplesmente como homens; homens obviamente influenciados pelo, e talvez insuficientemente críticos do, espírito da época em que cresceram.

Mas meu quarto balido — que é também o mais forte e mais longo — ainda está por vir.

Essa espécie de criticismo tenta reconstruir a gênese dos textos que estuda: que documentos desaparecidos cada autor usou, quando e onde ele escreveu, com quais propósitos, sob quais influências — todo o *Sitz im Leben* ²⁶ do texto. Isso é feito com imensa erudição e grande inventividade. E, à primeira vista, é muito convincente. Eu acho que eu mesmo deveria ser convencido por meio dessa crítica, mas carrego comigo um encanto — a erva *moly* ²⁷ — contra ela. Desculpem-me por falar algum tempo de mim mesmo. O valor do que eu digo depende de ser uma evidência do que eu mesmo experimentei.

O que me acautela contra todas essas reconstruções é o fato de que eu já vi tudo isso do outro lado da situação. Já observei resenhistas reconstruindo a gênese de meus próprios livros exatamente dessa maneira.

Enquanto você mesmo não for resenhado, nunca acreditará em quão pouco de uma resenha comum é tomada pela crítica no sentido estrito: por avaliação,

elogio ou censura, do livro de fato escrito. A maior parte dela é tomada por histórias imaginárias do processo pelo qual você a escreveu. Os próprios termos que os resenhistas usam para elogiar ou desprezar muitas vezes insinuam essa história. Eles elogiam uma passagem como “espontânea” e censuram outra como “trabalhada”; isto é, eles acham que sabem que uma você escreveu *corrente calamo*²⁸ e a outra, *invita Minerva*.²⁹

Aprendi muito cedo em minha carreira qual é o valor dessas reconstruções. Publiquei um livro de ensaios; e, aquele em que pus mais de meu coração, aquele com o qual eu realmente me importava e no qual exprimi vivo entusiasmo, era sobre William Morris.³⁰ E, na primeira resenha, foi-me dito que esse ensaio era, obviamente, o único no livro pelo qual eu não havia sentido nenhum interesse. Mas não se enganem. O crítico estava, agora acredito, muito certo em pensar que aquele era o pior ensaio do livro; pelo menos, todos concordaram com ele. Onde ele estava totalmente errado era em sua história imaginária acerca das causas que produziram a estupidez do ensaio.

Bem, isso me fez aguçar os ouvidos. Desde então, tenho observado com cuidado algumas histórias imaginárias semelhantes tanto com respeito a meus livros quanto com respeito a livros de amigos cuja história real eu conhecia. Os resenhistas, tanto os amigáveis quanto os hostis, irão compor essas histórias com grande confiança; vão lhe dizer quais eventos públicos direcionaram a mente do autor para isso ou aquilo, quais outros autores o influenciaram, qual foi sua intenção geral, a que tipo de público ele preferencialmente se dirigiu, por que — e quando — ele fez cada coisa.

Devo, agora, primeiramente registrar minha impressão; a seguir, distinto dela, o que posso dizer com certeza. Minha impressão é que, em toda a minha experiência, nenhuma dessas suposições foi correta em ponto algum; que o método mostra um registro de 100% de falhas. Você poderia esperar que, por mero acaso, eles acertassem com a mesma frequência com que erram. Mas tenho a impressão de que não conseguem isso. Não me lembro de um único acerto. Mas, como não guardei um registro cuidadoso, minha mera impressão pode estar equivocada. O que penso poder dizer com certeza é que eles geralmente estão errados.

No entanto, muitas vezes pareciam — se você não soubesse a verdade — extremamente convincentes. Muitos críticos disseram que o anel em *O senhor dos*

anéis, de Tolkien, foi inspirado pela bomba atômica. O que poderia ser mais plausível? Eis um livro publicado quando todos estavam preocupados com essa invenção sinistra; no centro do livro está uma arma que parece loucura desperdiçar, mas fatal em seu uso. Mas, na verdade, a cronologia da composição do livro torna essa teoria impossível. Faz uma semana que um crítico disse que um conto de fadas de meu amigo Roger Lancelyn Green³¹ foi influenciado por meus contos de fadas. Nada poderia ser mais improvável. Tenho um país imaginário com um leão benéfico; Green, um com um tigre benéfico. Green e eu podemos provar que lemos as obras um do outro; elas estão, de fato, intimamente associadas de muitas maneiras. O argumento a favor de uma associação é muito mais forte do que muitos que aceitamos como conclusivos quando se trata de autores mortos. No entanto, é tudo falso. Eu conheço a gênese desse tigre e daquele leão, e elas são bastante independentes.³²

Isso certamente deveria nos levar a uma pausa. A reconstrução da história de um texto, quando o texto é antigo, parece muito convincente. Mas, afinal de contas, a pessoa está velejando ao sabor do vento; os resultados não podem ser verificados por meio de fatos. A fim de decidir quão confiável o método é, o que mais poderia ser pedido do que ser mostrado um caso em que o mesmo método está em ação e temos fatos por meio dos quais podemos verificá-lo? Bem, foi isso que eu fiz e descobri que, quando esse método de verificação está disponível, os resultados estão sempre, ou quase sempre, errados. Os “resultados garantidos da erudição moderna”, quanto à maneira pela qual um livro antigo foi escrito, são “assegurados”, podemos concluir, apenas porque os homens que conheciam os fatos estão mortos e não podem revelar o segredo. Os enormes ensaios, em meu próprio campo de estudo, que reconstroem a história de *Piers Plouwman* ou *The Faerie Queene*³³ muito provavelmente não passem de ilusões.³⁴

Então, estou me aventurando a comparar todos os pretensiosos que escrevem uma resenha em um semanário moderno com esses grandes estudiosos que dedicaram toda a vida ao estudo detalhado do Novo Testamento? Se os primeiros estão sempre errados, segue-se que os últimos não se saem muito melhor?

Há duas respostas para isso. Em primeiro lugar, embora eu respeite a erudição dos grandes críticos bíblicos, ainda não estou convencido de que o julgamento deles deva ser igualmente respeitado. Mas, em segundo lugar,

considere com que vantagens esmagadoras os meros resenhistas começam. Eles reconstroem a história de um livro escrito por alguém cuja língua materna é igual à deles; um contemporâneo, instruído como eles, vivendo algo como o mesmo clima mental e espiritual. Eles têm tudo para ajudá-los. A superioridade no julgamento e na diligência que vocês atribuirão aos críticos bíblicos terá de ser quase sobre-humana se tiver de compensar o fato de que eles são confrontados por todos os lados com costumes, linguagem, características de raça, características de classe, um pano de fundo religioso, hábitos de composição e pressupostos básicos, que nenhuma escolaridade jamais capacitará a qualquer homem vivo conhecer tão seguramente e intimamente e instintivamente como o resenhista pode conhecer em minha obra. E, pela mesma razão, lembre-se: nunca se poderá provar que os críticos bíblicos, quaisquer que sejam as reconstruções que imaginem, estão grosseiramente errados. Marcos está morto. Quando eles encontrarem Pedro, haverá assuntos mais urgentes para discutir.

Pode-se dizer, é claro, que tais resenhistas são tolos por imaginar como certo tipo de livro que eles nunca escreveram foi escrito por outra pessoa. Eles assumem que você escreveu uma história como eles tentariam escrever uma história; o fato de que eles tentariam explica por que eles não produziram nenhuma história. Mas os críticos bíblicos são, quanto a isso, muito melhores? O Dr. Bultmann nunca escreveu um Evangelho. A experiência de sua vida erudita, especializada e, sem dúvida, meritória, realmente deu a ele algum poder de ver na mente daqueles homens mortos há muito tempo que eles foram envolvidos no que, sob qualquer ponto de vista, deve ser considerado a experiência religiosa central de toda a raça humana? Não é incivilidade dizer — ele mesmo admitiria — que, de todos os modos, ele deve estar dividido dos evangelistas por barreiras muito mais formidáveis — tanto espirituais quanto intelectuais — do que qualquer uma que pudesse existir entre meus resenhistas e eu.

Meu quadro da reação de um leigo — e acho que ela não é rara — seria incompleto sem levar em conta as esperanças que ele secretamente nutre e as reflexões ingênuas com as quais ele às vezes mantém seu ânimo.

Vocês devem encarar o fato de que ele não espera que a atual escola de pensamento teológico seja eterna. Ele pensa, talvez pense ansiosamente, que a coisa toda possa parar. Aprendi, em outras áreas de estudo, quão transitórios

podem ser os “assegurados resultados da erudição moderna”, em quanto tempo a erudição deixa de ser moderna. O tratamento confiante ao qual o Novo Testamento é submetido não é mais aplicado a textos profanos. Costumava haver estudiosos ingleses que estavam prontos a fatiar *Henrique VI* entre meia dúzia de autores e atribuir uma fatia a cada um. Não mais fazemos isso. Quando eu era menino, teria sido ridicularizado por supor que houvesse um Homero real: os desintegradores pareciam ter triunfado para sempre. Mas Homero parece estar voltando. Até mesmo a crença dos antigos gregos de que os micênicos eram seus ancestrais e falavam grego foi surpreendentemente apoiada. Podemos, sem cair em desgraça, acreditar em um Arthur histórico. Em toda parte, exceto na teologia, tem havido um crescimento vigoroso de ceticismo acerca do próprio ceticismo. Não podemos nos impedir de murmurar: “*Multa renascentur quae jam cecidere*”.³⁵

Nem pode um homem da minha idade esquecer como repentina e completamente a filosofia idealista de sua juventude terminou. McTaggart, Green, Bosanquet, Bradley³⁶ pareciam entronizados para sempre, mas caíram tão subitamente quanto a Bastilha. E o interessante é que, enquanto vivi sob aquela dinastia, senti várias dificuldades e objeções que nunca ousei expressar. Elas eram tão espantosamente óbvias que eu tinha certeza de que eram meros mal-entendidos: os grandes homens não poderiam ter cometido erros tão elementares como os que minhas objeções implicavam. Mas objeções muito semelhantes — embora apresentadas, sem dúvida, de modo muito mais convincente do que eu poderia tê-las apresentado — estavam entre as críticas que, por fim, prevaleceram. Eles seriam agora o estoque de respostas ao hegelianismo inglês. Se algum presente nesta noite sentiu as mesmas dúvidas tímidas e hesitantes sobre os grandes críticos bíblicos, talvez não precise ter certeza de que isso não passa de estupidez. Elas podem ter um futuro com o qual ele mal sonha.

Também obtemos um pouco de conforto de nossos colegas matemáticos. Quando um crítico reconstrói a gênese de um texto, ele geralmente usa o que pode ser chamado de hipóteses conectadas. Assim, Bultmann diz que a confissão de Pedro é “uma narrativa de Páscoa retroprojetada na vida de Jesus” (p. 26, *op. cit.*). A primeira hipótese é que Pedro não tenha feito essa confissão. Então, admitindo isso, há uma segunda hipótese sobre como a falsa história de que ele a

tenha feito pode ter-se desenvolvido. Vamos, então, supor — o que estou longe de aceitar — que a primeira hipótese tem uma probabilidade de 90%. Vamos supor que a segunda hipótese também tenha uma probabilidade de 90%. Mas as duas juntas ainda não têm 90%, pois a segunda estabelece-se apenas sobre o pressuposto da primeira. Vocês não têm A mais B; vocês têm um complexo AB. E os matemáticos me dizem que AB tem apenas 81% de probabilidade. Não sou muito bom em aritmética para resolver isso, mas vocês veem que se, em uma reconstrução complexa, se continuar superinduzindo hipótese sobre hipótese, no final se obterá um complexo no qual, embora cada hipótese por si só tenha, em certo sentido, alta probabilidade, o todo não terá quase nenhuma.

Vocês não devem, no entanto, pintar o quadro com tons muito escuros. Não somos fundamentalistas. Acreditamos que elementos diferentes nesse tipo de teologia têm diferentes níveis de força. Quanto mais ela se apegue à crítica textual, do tipo antigo, do tipo de Lachmann³⁷, tanto mais estamos dispostos a acreditar nela. E é claro que concordamos que passagens textualmente quase idênticas não podem ser independentes. À medida que nos afastamos disso e seguimos reconstruções de um tipo mais sutil e mais ambicioso é que nossa fé no método vacila, e nossa fé no cristianismo é proporcionalmente confirmada. O tipo de afirmação que desperta nosso mais profundo ceticismo é aquela de que algo em um Evangelho não pode ser histórico porque mostra uma teologia ou uma eclesiologia muito desenvolvida para um período tão anterior, pois isso implica que sabemos, em primeiro lugar, que houve algum desenvolvimento no assunto e, em segundo lugar, a rapidez com que ele ocorreu. Implica até mesmo uma extraordinária homogeneidade e continuidade de desenvolvimento, além de negar implicitamente que qualquer pessoa poderia ter-se antecipado a qualquer outra. Isso parece envolver o conhecimento a respeito de muitas pessoas mortas — pois os cristãos primitivos eram, afinal de contas, pessoas —, coisas das quais acredito que poucos de nós poderiam ter dado um relato preciso se tivéssemos vivido entre elas: todo avanço e retrocesso da discussão, da pregação e da experiência religiosa individual. Eu não poderia falar com a mesma confiança sobre o ambiente em que eu mesmo vivi a maior parte do tempo. Não poderia descrever a história até mesmo de meu próprio pensamento com tanta confiança quanto esses homens descrevem a história da mente da igreja primitiva, e estou perfeitamente certo de que ninguém poderia. Suponha que um futuro estudioso

soubesse que eu abandonei o cristianismo na adolescência e que, também na adolescência, fui a um tutor ateu. Não seria essa uma evidência muito melhor do que a maior parte do que temos sobre o desenvolvimento da teologia cristã nos dois primeiros séculos? Ele não concluiria que minha apostasia era devida ao tutor? E, em seguida, acabaria por rejeitar como “retroprojeção” qualquer história que me apresentasse como ateu antes de eu ir àquele tutor? No entanto, ele estaria errado. Lamento ter-me tornado mais uma vez autobiográfico. Mas a reflexão sobre as extremas improbabilidades da própria vida — pelos padrões históricos — parece-me um exercício proveitoso para todos. Ela encoraja um agnosticismo adequado.

Pois é agnosticismo, em certo sentido, o que estou pregando. Não desejo reduzir o elemento cético na mente de vocês. Estou apenas sugerindo que ele não precisa ser reservado exclusivamente para o Novo Testamento e os credos. Tente duvidar de outra coisa.

Tal ceticismo pode, penso eu, começar de imediato com o pensamento subjacente a toda a demitologização de nosso tempo. Isso foi apresentado há muito tempo por Tyrrell. À medida que o homem progride, ele se revolta contra

expressões anteriores e inadequadas da ideia religiosa [...] Tomadas literalmente, e não simbolicamente, elas não atendem à necessidade do homem. E, enquanto exigir que sejam distintamente retratados para si mesmo o termo e a satisfação dessa necessidade, ele está condenado a duvidar, pois suas representações serão necessariamente extraídas do mundo de sua experiência atual.³⁸

De certa forma, é claro que Tyrrell não estava dizendo nada de novo. A teologia negativa do Pseudo-Dionísio³⁹ havia dito isso, mas não chegou às conclusões de Tyrrell. Talvez isso aconteça porque a tradição mais antiga considerou inadequadas nossas concepções de Deus, enquanto Tyrrell as considera inadequadas para a “ideia religiosa”. Ele nada diz sobre o portador da ideia. Mas temo que ele se refira à ideia de Homem. Nós, sendo homens, somos conscientes de nossos pensamentos: e consideramos as doutrinas da ressurreição, da ascensão e da segunda vinda inadequadas a nossos pensamentos. Mas supondo que essas coisas fossem as expressões do pensamento de Deus?

Pode ainda ser verdade que “tomadas literal e não simbolicamente” sejam inadequadas. Disso, a conclusão comumente tirada é que elas devem ser tomadas

simbolicamente, não literalmente; isto é, totalmente simbólicas. Todos os detalhes são igualmente simbólicos e analógicos.

Porém com certeza há uma falha aqui. O argumento transcorre assim: todos os detalhes são derivados de nossa experiência atual; mas a realidade transcende nossa experiência. Portanto, todos os detalhes são total e igualmente simbólicos. Mas suponha que um cachorro estivesse tentando formar uma concepção da vida humana. Todos os detalhes do quadro seriam derivados da experiência canina. Portanto, tudo o que o cão imaginasse poderia, na melhor das hipóteses, ser apenas analogicamente verdadeiro em relação à vida humana. A conclusão é falsa. Se o cão visualizasse nossas pesquisas científicas em termos de classificação, isso seria analógico; mas se pensasse que comer só podia ser predicado de humanos em um sentido analógico, o cachorro estaria errado. De fato, se um cachorro pudesse, *per impossible*, ser mergulhado por um dia na vida humana, dificilmente seria mais surpreendido por diferenças até então inimagináveis do que por similaridades até então insuspeitadas. Um cão reverente ficaria chocado. Um cão modernista, desconfiando de toda a experiência, pediria para ser levado ao veterinário.

Mas o cão não pode entrar na vida humana. Consequentemente, embora possa ter certeza de que suas melhores ideias a respeito da vida humana são cheias de analogia e de símbolo, nunca poderia apontar para qualquer detalhe e dizer: “Isso é inteiramente simbólico”. Você não pode saber que tudo na representação de uma coisa é simbólico a menos que você tenha acesso independente à coisa e possa compará-la com a representação. O Dr. Tyrrell pode dizer que a história da ascensão é inadequada a sua ideia religiosa, porque ele conhece sua própria ideia e pode compará-la com a história. Mas o que ocorre se estamos perguntando sobre uma realidade objetiva e transcendente à qual a história é nosso único acesso? “Nós não sabemos — oh, nós não sabemos!”⁴⁰ Mas então devemos levar nossa ignorância a sério.

É claro que se “tomada literal e não simbolicamente” significa “tomada em termos meramente físicos”, então, essa história não é sequer uma história religiosa. Afastar-se da Terra — que é o que a ascensão significa fisicamente — não seria em si mesmo um evento de significado espiritual. Portanto, vocês argumentam, a realidade espiritual não pode ter nada além de uma conexão analógica com a história de uma ascensão, pois a união de Deus com Deus e do

homem com o Deus-homem não pode ter nenhuma relação com o espaço. Quem disse isso? O que querem realmente dizer é que não podemos ver como isso poderia ter relação com aquilo. Essa é uma proposta bem diferente. Quando eu conhecer como sou conhecido,⁴¹ serei capaz de dizer quais partes da história eram puramente simbólicas e quais, se alguma, não eram; verei como a realidade transcendente ou exclui e repele a localidade ou quão inimaginavelmente ela a assimila e carrega de significado. Não seria melhor esperarmos?

Tais são as reações de um leigo balindo a teologia moderna. É certo que vocês deveriam ouvi-las. Vocês talvez não as ouçam com muita frequência novamente. Seus paroquianos não falarão de modo muito franco com vocês. No passado, o leigo estava ansioso para esconder o fato de que cria muito menos do que o vigário; ele agora tende a esconder o fato de que crê muito mais. A função de missionário é para os ministros da própria igreja um papel embaraçoso; embora eu tenha um sentimento horrível de que, se esse trabalho missionário não for logo realizado, a história futura da Igreja da Inglaterra provavelmente será curta.

¹ O diretor da Westcott House, Cambridge, agora [por ocasião da publicação do livro] bispo de Edimburgo (Rev. Kenneth Carey). [Trata-se de uma faculdade teológica no centro da cidade universitária de Cambridge. Ela serve à Igreja da Inglaterra e a toda comunhão anglicana preparando pessoas para o ministério público. Ela foi fundada em 1881 com o nome de Escola de treinamento clerical de Cambridge. Seu primeiro presidente foi Brooke Foss Westcott (1825–1901), teólogo e bispo anglicano.]

² Alec R. Vidler (1899–1991), teólogo anglicano e membro do King's College, em Cambridge. Ver *Cartas a Malcolm*, Carta VI.

³ Enquanto o Bispo estava fora da sala, Lewis leu [o capítulo] “The Sign at Cana” [O sinal em Caná], no livro *Windsor Sermons* [Sermões de Windsor], de Alec Vidler (SCM Press, 1958). O bispo lembra que, quando perguntou a ele o que pensava sobre o texto, Lewis se expressou muito livremente sobre o sermão e disse que achava incrível que foi-nos necessário esperar quase dois mil anos para ser dito por um teólogo chamado Vidler que aquilo que a igreja sempre considerou um milagre era, na verdade, uma parábola!

⁴ Paráfrase de 1Coríntios 9:16.

⁵ Alfred Loisy (1857–1940), teólogo e filósofo francês, considerado o fundador do modernismo bíblico na Igreja Católica Romana. Foi excomungado em 1908. Albert Schweitzer (1875–1965), teólogo, organista, filósofo e médico alemão, conhecido como “O profeta das selvas”, por ter dedicado quase cinquenta anos à evangelização da África. Recebeu o Nobel da Paz em 1952. Rudolf Bultmann (1884–1976), teólogo alemão, cuja interpretação do Novo Testamento foi muitíssimo influenciada pelo existencialismo de Martin

Heidegger. É seu o conceito de demitologização da Bíblia. Paul Johannes Oskar Tillich (1886-1965), teólogo germano-americano. Sua teologia era considerada liberal na Europa, mas neo-ortodoxa na América.

⁶ De acordo com o Clube Pickwick, tomado em um sentido arbitrário, diferente do óbvio ou do literal. Refere-se ao personagem Samuel Pickwick, de *As aventuras do sr. Pickwick*. (Há variações do título em português.)

⁷ Lewis refere-se ao colarinho clerical, uma peça de material branco, semirrígido, colocada, de modo visível, na gola da típica camisa usada por sacerdotes a fim de identificá-los.

⁸ Lewis está citando um artigo, “The Gospel According to St. John” [O Evangelho segundo São João], de Walter Lock, em *A New Commentary on Holy Scripture, including the Apocrypha* [Um novo comentário sobre a Sagrada Escritura, incluindo os apócrifos], ed. por Charles Gore, Henry Leighton Goudge, Alfred Guillaume (SPCK, 1928), p. 241. Lock, por sua vez, está citando o livro *An Inquiry into the Character and Authorship of the Fourth Gospel* [Uma investigação sobre o caráter e a autoria do quarto Evangelho], de James Drummond (Williams e Norgate, 1903).

⁹ Grego: “era já noite”.

¹⁰ James Boswell (1740–1795), advogado e biógrafo escocês, um dos maiores diaristas do século 18. Seu sobrenome produziu, em inglês, adjetivos para significar “companhia e observador constante”.

¹¹ Lewis está se referindo, penso eu, a *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, de Erich Auerbach, traduzido por Willard R. Trask (Princeton, 1953). [Publicada em português como *Mimesis: a representação da realidade* na literatura ocidental. Traduzido por J. Guinsburg. Perspectiva, 2015, 6. ed.] Auerbach (1892–1957), filólogo e crítico literário alemão, fazia da leitura uma espécie de indagação da experiência humana ao longo da história.

¹² Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, traduzido por Kendrick Grobel, v. 1 (SCM Press, 1952), p. 30. [Publicado em português como *Teologia do Novo Testamento* (Academia Cristã, 2008)].

¹³ Op. cit. p. 35

¹⁴ Latim: “contra o mundo”; desafiando a opinião geral.

¹⁵ Alexandre III Magno, ou o Grande (356 a.C.–323 a.C.), rei do antigo reino grego da Macedônia, um dos mais importantes militares do mundo antigo. Átila, o Huno (406–453), conhecido como “o Flagelo de Deus”, invadiu a Europa e enfrentou os exércitos romanos. Guilherme I, Príncipe de Orange (1533–1584), teve participação importante no movimento de independência dos Países Baixos.

¹⁶ Sir John Falstaff: um fanfarrão, personagem de *As alegres comadres de Windsor*, *Rei Henrique IV* (Partes 1 e 2) e *A vida do rei Henrique V*, peças de Shakespeare. Em algumas versões em português é chamado de Fastolfe. Tio Toby: personagem, conhecido por sua benevolência, do curiosíssimo romance *A vida e as opiniões do cavaleiro Tristram Shandy*, de Laurence Sterne (1713–1768), sacerdote anglicano.

¹⁷ *The Life of Samuel Johnson* [A vida de Samuel Johnson], publicada em 1791, é uma biografia do Dr. Samuel Johnson (1709–1784), escritor, poeta, ensaísta, crítico literário e lexicógrafo inglês, escrita por James Boswell. É considerada o modelo de todas as obras do gênero.

¹⁸ Grego: “oráculo”. Termo que designa dito ou expressão atribuídos a Cristo, não registrados nos Evangelhos, mas considerados autênticos e conservados por tradição oral.

¹⁹ Frances (ou Fanny) Burney (1752–1840), romancista inglesa e diarista, conhecida como “Mãe da ficção inglesa”. Sua obra mais conhecida é *Evelina*. Era filha do músico Charles Barney em cuja casa em Londres havia apresentações musicais, das quais Samuel Johnson participava. Talvez Lewis esteja se referindo ao fato de que *Evelina* usa o estilo de romance epistolar, em que a personagem principal, com muita argúcia e detalhes, consegue apresentar um quadro claro e crítico da sociedade de sua época.

²⁰ João 1:14; 1João 1:1.

²¹ *Dictionary of National Biography* [Dicionário da biografia nacional], publicado em volumes a partir de 1885, reúne a biografia de personalidades importantes do Reino Unido.

²² Benjamin Jowett (1817–1893), considerado um dos maiores professores do século 19, tradutor de Platão e mestre em Oxford. Sua posição a respeito da expiação, apresentada no livro *The Epistles of St. Paul* [As epístolas de São Paulo], foi considerada heterodoxa.

²³ História e filosofia clássicas.

²⁴ Hegel: ver cap. 9, nota 8. Thomas Hill Green (1836–1882), educador, teorista político e filósofo inglês da escola neokantiana, líder do Movimento Idealista britânico.

²⁵ Período da Revolução Francesa também chamado de Período do Terror, durou de 5 de setembro de 1793 a 27 de julho de 1794, em que houve extrema perseguição e execução aos inimigos da Revolução. Os jacobinos eram da pequena burguesia e desejavam uma sociedade igualitária.

²⁶ Alemão: “posição na vida” ou “contexto sociológico”. Expressão usada na exegese bíblica para referir-se a todo o contexto de determinada passagem, ao ambiente de origem dos textos. Em outra formulação, “não há texto sem contexto”.

²⁷ Erva mágica citada na *Odisseia*, de Homero, que protegeria Odisseu das feitiçarias de Circe.

²⁸ Latim: “ao correr da pena”. Ou seja, escrever com rapidez, sem se preocupar com o estilo.

²⁹ Latim: “contra a vontade de Minerva”. Expressão de Horácio, por ser Minerva a deusa da arte, para referir-se a autores sem talento ou inspiração que insistem em escrever.

³⁰ O ensaio de Lewis sobre “William Morris” consta de *Rehabilitations and Other Essays* [Reabilitações e outros ensaios] (Oxford, 1939). [William Morris (1834–1896), designer de interiores, socialista ativo e poeta. Lewis faz menção a esse fato também no cap. 19, “Sobre a crítica”, de *Sobre histórias* (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018).]

³¹ Roger Gilbert Lancelyn Green (1918–1987), biógrafo e autor inglês de histórias infantis. Foi aluno de Lewis, de quem escreveu uma biografia. O livro referido a seguir é *The Land of the Lord High Tiger* [A terra do exaltado senhor tigre].

³² Lewis corrigiu esse erro na carta “Books for Children” [Livros para crianças], no *The Times Literary Supplement* [Suplemento literário do Times] (28 de novembro de 1958), p. 689: “Sr. ..., uma resenha de *The Land of the Lord High Tiger*, do Sr. R. L. Green, em sua edição de 21 de novembro, disse (de passagem), com muita gentileza, que eu estou relutante em criticar qualquer coisa que ela contivesse; mas, por justiça ao Sr. Green, devo fazê-lo. O crítico sugeriu que o tigre do Sr. Green devia algo a meus contos de fadas. Na realidade, isso não ocorre e é cronologicamente impossível. O tigre era um velho habitante, e sua terra era um refúgio familiar, da imaginação do Sr. Green muito antes de eu começar a escrever. Há uma lição moral aqui para todos nós como críticos. Eu me pergunto o quanto o *Quellenforschung* [alemão: ‘estudo das fontes’; método filológico especialmente aplicado ao estudo profissional da antiguidade greco-romana], em nossos estudos de literatura antiga, parece sólido tão somente porque aqueles que conheciam os fatos estão mortos e não podem contradizê-los?”

³³ *Visio Willelmi de Petro Ploughman* [A visão de Guilherme de Pedro Lavrador] (escrito c. 1370–1390) é um poema narrativo alegórico escrito por William Langland (c. 1332–c. 1386), uma das maiores obras da literatura inglesa da Idade Média. Contém as primeiras alusões conhecidas à tradição literária das histórias de Robin Hood. John Matthews Manly (1865–1940), professor americano de literatura inglesa e de filologia, publicou, com colaboradores, em 1910, *The Piers Ploughman Controversy* [A controvérsia de Pedro lavrador], em que afirma haver cinco autores no poema. Posteriormente, o consenso voltou a ser que

se trata de obra apenas de Langland. *The Faerie Queene* [A rainha das fadas] é um poema épico alegórico a respeito das virtudes ou da luta entre católicos e protestantes escrito por Edmund Spenser (1552–1599), poeta inglês conhecido por suas poesias renascentistas.

³⁴ Para um estudo mais abrangente sobre a resenha de livros, veja o ensaio de Lewis “Sobre a crítica” em *Of Other Worlds: Essays and Stories* [Sobre outros mundos: ensaios e histórias], ed. Walter Hooper, (Bles, 1966), p. 43-58. [O ensaio agora é o cap. 19 de *Sobre histórias*.]

³⁵ A expressão, em latim, é citação de um trecho de Horácio (*Arte poética*, p. 70): “Muitas palavras que já morreram terão um segundo nascimento, e cairão muitas das que agora gozam das honras”. Lewis usou essa frase em latim como epígrafe do livro *A alegoria do amor – Um estudo da tradição medieval* (São Paulo: É Realizações, 2012).

³⁶ John Ellis McTaggart (1866–1925), filósofo metafísico idealista; T. H. Green (ver nota 24); Bernard Bosanquet (1848–1923), filósofo e teorista político, foi aluno de Green em Oxford; Francis Herbert Bradley (1846–1924), filósofo, importante propagador do idealismo britânico. Todos são ingleses.

³⁷ Karl Konrad Friedrich Wilhelm Lachmann (1793–1851), filólogo alemão, é o fundador da crítica textual moderna, a metodologia pela qual é supostamente possível determinar o texto definitivo de uma obra escrita.

³⁸ George Tyrrell, “The Apocalyptic Vision of Christ” [A visão apocalíptica de Cristo], em *Christianity at the Cross-Roads* [Cristianismo nas encruzilhadas] (Longmans, Green & Co., 1909), p. 125. [Tyrrel (1861–1909), jesuíta, filósofo e teólogo irlandês do movimento modernista, que se propôs a reinterpretar o ensinamento católico romano tradicional.]

³⁹ No princípio do sexto século, começaram a circular escritos atribuídos a Dionísio, o Aeropagita que se convertera pela pregação de Paulo (At 17.34). Seu autor era, na realidade, Proclo Lício (412–485), filósofo neoplatônico grego. A teologia negativa postula que Deus é invisível, incognoscível e não pode ser nomeado. Segundo Pseudo-Dionísio, Deus está além de qualquer essência e qualquer saber. Também chamada de teologia apofática, por se elevar mediante negações sucessivas (apófases) até a intuição de Deus no desconhecimento, quando a alma ultrapassa todas as imagens mentais ou linguísticas de Deus.

⁴⁰ Do hino “Jerusalem the golden” [Jerusalém, o ouro], de *Hymns Ancient and Modern* [Hinos antigos e modernos], 228 (publicado em 1924): “Eu não sei, oh, eu não sei / que alegrias nos aguardam lá”.

⁴¹ 1Coríntios 13:12.

CAPÍTULO 14

O olho que vê

Os russos, disseram-me, relataram que não encontraram Deus no espaço exterior.¹ Por outro lado, muitas pessoas em muitas épocas e em países diferentes afirmam ter encontrado Deus, ou terem sido encontradas por Deus, aqui na terra.

A conclusão que alguns querem que extraíamos desses dados é que Deus não existe. Como corolário, aqueles que pensam que o encontraram na Terra estão sofrendo de uma ilusão.

Mas outras conclusões podem ser tiradas:

1. Ainda não fomos longe o suficiente no espaço. Havia navios no Atlântico por bastante tempo antes da descoberta da América.
2. Deus existe, mas está localmente confinado a este planeta.
3. Os russos encontraram Deus no espaço sem se dar conta disso, porque careciam do aparato necessário para detectá-lo.
4. Deus existe, mas não é um objeto nem localizado em uma parte específica do espaço nem espalhado, como outrora pensávamos que o “éter”² fosse, no espaço.

As duas primeiras conclusões não me interessam. O tipo de religião para a qual eles poderiam ser uma defesa seria uma religião para selvagens: a crença em uma divindade local que pode estar contida em um templo, uma ilha ou um bosque particular. Isso, de fato, parece ser o tipo de religião a respeito da qual os russos — ou alguns russos, e muitas pessoas no ocidente — estão sendo irreligiosos. Não é de todo inquietante que nenhum astronauta tenha descoberto um deus desse tipo. Seria realmente inquietante se eles tivessem.

A terceira e a quarta conclusões são as que merecem minha atenção.

Buscar por Deus — ou pelo Céu — explorando o espaço é como ler ou pesquisar todas as peças de Shakespeare na esperança de encontrar Shakespeare

como um dos personagens ou Stratford como um dos lugares. Shakespeare está, em certo sentido, presente em cada momento de cada peça. Mas ele nunca está presente da mesma maneira que Falstaff ou Lady Macbeth. Nem está espalhado pela peça como um gás.

Se houvesse um idiota que pensasse que as peças surgiram por conta própria, sem um autor (para não mencionar atores, produtor, gerente, ajudantes de palco e outros que tais), nossa crença em Shakespeare não seria muito afetada por ele dizer que estudou todas as peças e nelas nunca encontrou Shakespeare.

O restante de nós, em graus variados de acordo com nossa percepção, “encontrou Shakespeare” nas peças. Mas é um tipo muito diferente de “encontrar” alguma coisa do que aquele que nosso pobre amigo tenha em mente.

Na verdade, mesmo ele foi de alguma forma afetado por Shakespeare, embora sem ter consciência disso. Ele não tinha o aparato necessário para detectar Shakespeare.

Claro que isso é apenas uma analogia. Não estou sugerindo que a existência de Deus seja tão facilmente estabelecida quanto a existência de Shakespeare. Meu argumento é que, se Deus existe, ele está relacionado ao universo mais como um autor está relacionado a uma peça do que como um objeto no universo está relacionado a outro.

Se Deus criou o universo, ele criou o espaço-tempo, que é para o universo como a métrica é para um poema ou a clave é para a música. Procurar por Deus como um item dentro da estrutura que ele mesmo inventou não faz sentido.

Se Deus — como o Deus crido por qualquer religião adulta — existe, o mero mover-se no espaço nunca aproximará você mais dele nem o colocará mais longe dele do que você está nesse exato momento. Você não pode alcançá-lo nem evitá-lo viajando para Alfa Centauri ou mesmo para outras galáxias. Um peixe não existe mais, nem menos, no mar depois de nadar por mil milhas do que existia quando partiu.

Como, então, pode ser perguntado, podemos ou alcançá-lo ou evitá-lo?

O evitar, em muitas épocas e em muitos lugares, provou-se tão difícil que uma parte muito grande da raça humana não conseguiu concretizá-lo. Mas, na época e no lugar em que vivemos, isso é extremamente fácil. Evite o silêncio, evite a solidão, evite qualquer linha de pensamento que saia daquela trilha bem batida. Concentre-se em dinheiro, sexo, posição social, saúde e (acima de tudo)

em suas próprias queixas. Mantenha o rádio ligado. Viva na multidão. Use muitos sedativos. Se você precisar ler livros, selecione-os com muito cuidado. Mas seria mais seguro ficar com os jornais. Você vai ver que os anúncios são úteis, especialmente aqueles com um apelo *sexy* ou esnobe.

Sobre o alcançar, sou um guia muito menos confiável. Isso porque nunca tive a experiência de procurar por Deus. Foi o contrário; ele era o caçador (ou assim me parecia) e eu era o cervo. Ele me perseguiu como um pele-vermelha, mirou perfeitamente e disparou. Estou muito grato por ter sido assim que o primeiro (consciente) encontro ocorreu. Isso acautela qualquer um contra os medos subsequentes de que a coisa toda foi apenas a realização de desejo. Algo que alguém não desejava dificilmente poderia ser assim.

Mas é significativo que esse encontro há muito evitado tenha acontecido em um momento em que eu estava fazendo um esforço sério para obedecer à minha consciência. Sem dúvida, era muito menos sério do que eu supunha, mas foi o mais sério que fiz durante muito tempo.

Um dos primeiros resultados desse esforço é trazer a imagem que você faz de si mesmo para algo mais próximo do tamanho real. E agora você começa a se perguntar se ainda é, em algum sentido pleno, uma pessoa; se você tem o direito de se chamar de “eu” (é um nome sagrado). Dessa forma, o processo é como ser psicanalisado, só que mais barato — quer dizer, em dólares; sob outros aspectos, pode ser mais caro. Você descobre que aquilo que chama de você mesmo é apenas um filme fino na superfície de um mar insondado e perigoso. Mas não meramente perigoso. Coisas radiantes, prazeres e inspirações vêm à tona, bem como emaranhados ressentimentos e incômodos desejos.

O eu comum é, então, uma mera fachada. Há uma área enorme fora de vista por trás dele.

E então, se alguém ouve os físicos, vai dar-se conta de que o mesmo acontece com todas as coisas ao nosso redor. Estas mesas e cadeiras, esta revista, as árvores, nuvens e montanhas são fachadas. Esquadrinhe-as (cientificamente) e você encontrará a estrutura inimaginável do átomo. Isto é, no final das contas, você encontra fórmulas matemáticas.

Aqui está você (o que quer que VOCÊ signifique) sentado lendo. Lá fora (o que quer que LÁ signifique) está uma página branca com marcas pretas. E ambos são fachadas. Por trás de ambas as mentiras — bem, O-que-quer-que-seja. Os

psicólogos, e os teólogos, embora usem símbolos diferentes, usam igualmente símbolos quando tentam investigar a profundidade atrás da fachada chamada VOCÊ. Ou seja, eles de fato não podem dizer “É isto!”, mas podem dizer: “É, de alguma forma, algo assim”. Os físicos, tentando investigar por trás da outra fachada, podem lhe dar apenas matemática. E a matemática pode ser verdadeira sobre a realidade, mas dificilmente pode ser a realidade em si, tanto quanto linhas de contorno são montanhas reais.

Não estou culpando nem um pouco qualquer grupo de especialistas por esse estado de coisas. Eles fazem progresso, pois estão sempre descobrindo coisas. Se os governos fazem um mau uso das descobertas dos físicos, ou se romancistas e biógrafos fazem um mau uso das descobertas dos psicólogos, os especialistas não têm culpa. O ponto, no entanto, é que cada nova descoberta, longe de dissipar, aprofunda o mistério.

Atualmente, se você é uma pessoa de certo tipo, se você é alguém que tem de acreditar que todas as coisas que existem devem ter uma unidade, vai lhe parecer irresistivelmente provável que o que está em definitivo por trás de uma fachada também está em definitivo por trás de outra. E então — como dissemos, se você é esse tipo de pessoa —, você pode ser convencido de que seu contato com esse mistério na área que você chama de você mesmo é muito mais próximo do que seu contato por meio daquilo que você chama de matéria, pois no primeiro caso, eu, o ordinário, consciente eu, sou constante com a profundidade desconhecida.

Depois disso, você pode vir (alguns o fazem) a acreditar que aquela voz — como com respeito a tudo o mais, devo falar simbolicamente —, aquela voz que fala em sua consciência e em algumas de suas mais intensas alegrias, que é por vezes tão obstinadamente silenciosa, por vezes tão facilmente silenciada, e em outras ocasiões tão alta e enfática, é, de fato, o contato mais íntimo que você tem com o mistério; e, portanto, ao final, deve ser crida, obedecida, temida e desejada mais do que todas as outras coisas. Mas, ainda assim, se você for um tipo diferente de pessoa, não chegará a essa conclusão.

Espero que todos vejam como isso está relacionado com a questão astronáutica a partir da qual começamos. O processo que venho delineando pode igualmente ocorrer, ou deixar de ocorrer, onde quer que você esteja. Não quero dizer que todos os religiosos e todas as pessoas irreligiosas tenham dado esse passo ou se recusado a dá-lo. Uma vez que a religião e seus opostos estão no

mundo — e ambos estão nele há muito tempo —, a maioria em ambos os campos será tão somente conformista. Sua crença ou descrença será resultado de sua criação e do espírito predominante dos ambientes em que essas pessoas vivem. Elas não terão caçado Deus e não se lançarão para Deus por conta própria. Mas, se nenhuma minoria que fez essas coisas por conta própria existisse, presumo que as maiorias conformistas também não existiriam. (Não imaginem que eu esteja desprezando essas maiorias. Tenho certeza de que umas contêm melhores cristãos do que eu; outras, ateus mais nobres do que eu.)

As viagens espaciais realmente não têm nada a ver com o assunto. Para alguns, Deus é detectável em toda parte; para os outros, em parte alguma. Aqueles que não o encontram na terra dificilmente o encontrarão no espaço. (Ouça: já estamos no espaço! Todos os anos fazemos um grande passeio circular no espaço.) Mas, mande um santo numa nave espacial, e ele encontrará Deus no espaço como encontrou Deus na terra. Depende em grande parte do olho que vê.

E isso é especialmente confirmado por minha própria religião, o cristianismo. Quando eu disse há algum tempo que era absurdo procurar por Deus como um item dentro de sua própria obra, o universo, alguns leitores podem ter desejado protestar. Eles gostariam de dizer: “Mas não é certo que, de acordo com o cristianismo, foi exatamente isso o que aconteceu certa vez? A doutrina central não é que Deus se tornou homem e caminhou entre outros homens na Palestina? Se isso não se parece com um item em Sua própria obra, o que é?”

Essa objeção é grande para o argumento. Para enfrentá-la, devo reajustar minha analogia anterior da peça. Pode-se imaginar uma peça em que o dramaturgo se apresentou como personagem de sua própria peça e foi eliminado do palco como um impudente impostor pelos outros personagens. Pode ser uma boa peça; se eu tivesse algum talento para o teatro, tentaria escrever isso. Mas como (até onde sei) essa peça não existe, é melhor mudarmos para um trabalho narrativo; uma história em que o autor se coloque como um dos personagens.

Temos um exemplo real disso na *Divina comédia*, de Dante. Dante é (1) a musa fora do poema que está inventando a coisa toda e (2) um personagem dentro do poema, com quem os outros personagens se encontram e com quem conversam. Onde a analogia falha é que tudo o que o poema contém é meramente imaginário, uma vez que os personagens não têm livre-arbítrio. Eles (os personagens) podem dizer a Dante apenas o que Dante (o poeta) decidiu

colocar na boca deles. Não acho que nós, humanos, estamos relacionados a Deus dessa maneira. Acho que Deus pode fazer coisas que não apenas — como os personagens de um poeta ou romancista — *parecem* ter uma vida parcialmente independente, mas que realmente a tenham. Mas a analogia fornece um modelo grosseiro da encarnação em dois aspectos: (1) Dante, o poeta, e Dante, o personagem são, em certo sentido, um, mas, em outro sentido, dois. Essa é uma sugestão débil e distante daquilo que os teólogos chamam de “união das duas naturezas” (divina e humana) em Cristo. (2) As outras pessoas no poema se encontram com e veem e ouvem Dante, mas elas não têm sequer a mais débil suspeita de que ele está fazendo o mundo inteiro em que elas existem e que ele tem uma vida própria, fora dali, independente daquele mundo.

O segundo ponto é o mais relevante, pois a história cristã é que bem poucas pessoas perceberam de fato que Cristo era Deus; talvez, por um tempo, apenas Pedro, que também, e pelo mesmo motivo, encontrou Deus no espaço. Pois Cristo disse a Pedro: “Isto não lhe foi revelado por carne ou sangue”.³ Os métodos da ciência não descobrem fatos dessa ordem.

De fato, a expectativa de encontrar Deus pela astronáutica seria muito parecida com a tentativa de verificar ou rejeitar a divindade de Cristo por tirar amostras de seu sangue ou por dissecá-lo. E, a sua maneira, os homens fizeram ambas essas coisas. Mas eles não foram mais sábios do que antes. O que é requerido é certa faculdade de reconhecimento.

Se você não conhece a Deus, é claro que não o reconhecerá, seja em Jesus ou no espaço exterior.

O fato de não termos encontrado Deus no espaço não me incomoda de forma alguma. Também não estou muito preocupado com a “corrida espacial” entre a América e a Rússia. Quanto mais dinheiro, tempo, habilidade e zelo eles gastarem nessa rivalidade, menos, podemos esperar, eles terão para gastar em armamentos. Grandes capacidades podem ser empregadas de modo mais útil, mas raramente o são de modo menos perigoso, na fabricação de objetos dispendiosos e arremessá-los, como se poderia dizer, ao mar. Boa sorte! É uma excelente maneira de desabafar.

Mas há três maneiras pelas quais as viagens espaciais me incomodarão se chegarem ao estágio esperado pela maioria das pessoas.

O primeiro é meramente sentimental, ou talvez estético. Nenhuma noite enlunarada voltará a ser a mesma para mim se, ao olhar para aquele disco pálido, eu pensar: “Sim: lá em cima, à esquerda, é a área da Rússia, e ali, à direita, está a parte americana. E no topo está o lugar que agora ameaça provocar uma crise”. A Lua imemorial — a Lua dos mitos, dos poetas, dos amantes — será tirada de nós para sempre. Parte de nossa mente, uma enorme massa de nossa riqueza emocional, terá desaparecido. Ártemis, Diana, o planeta de prata⁴ pertenceu dessa forma a toda a humanidade — ele que chega primeiro rouba algo de todos nós.

Em segundo lugar, uma questão mais prática surgirá quando, se ocorrer, descobrirmos criaturas racionais em outros planetas. Acho que isso é uma contingência muito remota. O equilíbrio de probabilidade é contra a vida em qualquer outro planeta do sistema solar. Nós dificilmente a encontraremos em algum lugar mais próximo que as estrelas. E, mesmo que cheguemos à Lua, não estaremos mais perto das viagens estelares do que o primeiro homem que atravessou um rio estava de atravessar o Pacífico.

Esse pensamento é bem-vindo para mim porque, para ser franco, não tenho nenhum prazer em desejar um encontro entre a humanidade e qualquer espécie racional alienígena. Observo como o homem branco até agora tratou os negros e como, mesmo entre os homens civilizados, os mais fortes trataram os mais fracos. Se encontrarmos na profundidade do espaço uma raça, por mais inocente e amável que seja, tecnologicamente mais fraca que nós, não duvido que a mesma história revoltante repetir-se-á. Vamos escravizar, enganar, explorar ou exterminar; no mínimo, vamos corrompê-la com nossos vícios e infectá-la com nossas doenças.

Ainda não estamos adequados para visitar outros mundos. Nós enchemos o nosso mundo com massacre, tortura, sífilis, fome, desertos e tudo o que é medonho para os ouvidos ou para os olhos. Deveríamos prosseguir infectando novos reinos?

Claro que podemos encontrar uma espécie mais forte que nós. Nesse caso, teremos encontrado, se não Deus, pelo menos o juízo de Deus no espaço. Mas, mais uma vez, o aparato de detecção será inadequado. Pensaremos que é apenas nossa má sorte se criaturas justas destruírem de modo justo aqueles que vêm para reduzi-las à miséria.

Foram em parte essas reflexões que em primeiro lugar me motivaram a fazer minhas próprias pequenas contribuições para a ficção científica. Naquela época, escritores desse gênero quase automaticamente representavam os habitantes de outros mundos como monstros e os invasores terrestres como bons. Desde então, uma apresentação oposta tornou-se bastante comum. Se eu acreditasse que, de alguma forma, contribuí para essa mudança, deveria ser um homem orgulhoso.⁵

O mesmo problema, a propósito, está começando a nos ameaçar em relação aos golfinhos. Acho que ainda não foi provado que eles são racionais. Mas, se são, não temos direito de escravizá-los assim como não temos de escravizar nossos semelhantes. E alguns de nós continuaremos a dizer isso, mas seremos ridicularizados.

A terceira coisa é a seguinte. Algumas pessoas estão preocupadas, e outras ficam encantadas, com a ideia de encontrar não uma, mas talvez inúmeras espécies racionais espalhadas pelo universo. Em ambos os casos, a emoção surge da crença de que essas descobertas seriam fatais para a teologia cristã, pois será dito que a teologia conecta a encarnação de Deus com a Queda e a redenção do homem. Isso parece atribuir a nossa espécie e a nosso pequeno planeta uma posição central na história cósmica que não será crível se planetas habitados por seres racionais forem encontrados aos milhões.

Os leitores mais velhos, como eu, perceberão a vasta mudança na especulação astronômica que esse ponto de vista envolve. Quando éramos meninos, todos os astrônomos, até onde sei, imprimiram em nós o que antecede as improbabilidades de haver vida em qualquer parte do universo. Não se pensava que a terra fosse a única exceção a um reinado universal do inorgânico. Agora, o professor Hoyle,⁶ e muitos com ele, dizem que, em um universo tão vasto, a vida deve ter surgido em inumeráveis momentos e lugares. O interessante é que eu ouvi ambas essas considerações sendo usadas como argumentos contra o cristianismo.

Agora, parece-me que devemos descobrir mais coisas além do que podemos saber atualmente — que não é nada — sobre espécies racionais hipotéticas antes de podermos dizer quais corolários ou dificuldades teológicas sua descoberta suscitaria.

Poderíamos, por exemplo, encontrar uma raça que fosse, como nós, racional, mas, ao contrário de nós, inocente — sem guerras nem qualquer outra maldade

em seu meio; apenas paz e boa comunhão. Acho que nenhum cristão ficaria confuso ao descobrir que eles não conhecem a história de uma encarnação ou de uma redenção, e poderiam até achar nossa história difícil de entender ou aceitar se nós lhes contássemos. Não haveria redenção nesse mundo, pois não haveria necessidade de alguém ser redimido. “Os sãos não precisam de médico”.⁷ A ovelha que nunca se desviou não precisa ser procurada. Devemos ter muito a aprender com essas pessoas e nada para lhes ensinar. Se fôssemos sábios, cairíamos a seus pés. Mas provavelmente seríamos incapazes de fazer isso. Nós encontraríamos algum motivo para exterminá-las.

Ou, quem sabe, poderemos encontrar uma raça que, como a nossa, tenha tanto o bem quanto o mal. Poderemos descobrir que, para seus membros, como para nós, algo tinha sido feito: que em algum momento de sua história alguma grande interferência com vistas ao melhor, considerada por alguns deles como sobrenatural, havia sido registrada, e que seus efeitos, embora muitas vezes impedidos e pervertidos, ainda estavam vivos entre eles. Não precisaria, até onde posso compreender, ser algo conformado ao padrão de encarnação, paixão, morte e ressurreição. Deus pode ter outras maneiras — como eu seria capaz de imaginá-las? — de redimir um mundo perdido. E a redenção nesse modo alienígena poderia não ser facilmente reconhecível por nossos missionários, muito menos ainda por nossos ateus.

Poderíamos encontrar uma espécie que, como nós, precisou de redenção, porém não a recebeu. Mas isso seria fundamentalmente mais difícil do que qualquer primeiro encontro de um cristão com uma nova tribo de selvagens? Seria nosso dever pregar o evangelho a eles, pois, se forem racionais, capazes tanto de pecado como de arrependimento, são nossos irmãos, não importando qual fosse sua aparência. Essa disseminação do evangelho a partir da terra, por intermédio do homem, implicaria uma preeminência para a terra e o homem? Não em qualquer sentido real. Se alguma coisa tem de começar, ela tem de começar em um momento e em um lugar específicos; e quaisquer momento e lugar levantam a questão: “Por que só agora e apenas ali?” Pode-se conceber um tão brilhante desenvolvimento extraterrestre do cristianismo que o lugar da terra em sua história ocuparia o de mero prólogo.

Por fim, poderíamos encontrar uma raça que fosse estritamente diabólica — nem a mais ínfima fagulha neles detectada da qual qualquer bondade pudesse ser

induzida ao mais débil brilho; todos os seus membros irremediavelmente pervertidos. O que fazer? A nós, cristãos, sempre foi dito que existem criaturas assim. É verdade que pensávamos serem todas elas espíritos incorpóreos. Um pequenino ajuste aqui se torna necessário.

Mas tudo isso está no reino da especulação fantástica. Estamos tentando atravessar uma ponte, não apenas antes de chegarmos a ela, mas antes mesmo de sabermos que há um rio que precisa ser transposto.

¹ A frase “Olhei para todos os lados, mas não vi Deus” é falsamente atribuída a Yuri Gagarin (1934–1968), cosmonauta russo, membro da Igreja Ortodoxa Russa e primeiro homem a viajar pelo espaço. A frase, na verdade, foi dita por Nikita Khrushchev (1894–1971), secretário-geral do Partido Comunista da União Soviética, em um discurso antirreligião: “Gagarin voou para o espaço, mas não viu qualquer Deus lá”. Nas transcrições das mensagens entre Gagarin e o controle da missão não há essa frase.

² Para os gregos antigos, uma substância invisível que preencheria todo o espaço celeste. Também chamada de *quintessência*. O éter foi reabilitado em 1920 por Albert Einstein e, modernamente, sua existência é estudada sob o nome de “vácuo quântico”.

³ Mateus 16:17.

⁴ Ártemis é a deusa grega da caça e da lua. Diana é seu equivalente romano.

⁵ A referência é aos romances interplanetários de Lewis: *Além do planeta silencioso*, *Perelandra* e *Aquela fortaleza medonha*. Ele foi provavelmente o primeiro escritor a apresentar a ideia de invasores terrestres caídos terem descoberto em outros planetas — em seus livros, Marte (*Além do planeta silencioso*) e Vênus (*Perelandra*) — seres racionais *não caídos* que não necessitavam de redenção e que nada tinham a aprender conosco. Veja também seu ensaio “Will We Lose God in Outer Space?” [Vamos perder Deus no espaço sideral?], *Christian Herald*, v. LXXXI (abril de 1958), p. 19, 74-6. [Esse ensaio foi publicado com o título “Religião e foguetes” em *A última noite do mundo* (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018). Nele, Lewis esmiúça o que apresenta na parte final do presente ensaio.]

⁶ Fred Hoyle (1915–2001), astrônomo e autor de ficção científica inglês, tornou-se famoso pelas teorias que se chocavam com a opinião científica de sua época. Criador do termo Big Bang.

⁷ Marcos 2:17 (ACF).

Reflexões *cristãs*

Outros livros de C. S. Lewis pela THOMAS NELSON BRASIL

A abolição do homem

A última noite do mundo

Cartas a Malcolm

Cartas de um diabo a seu aprendiz

Cristianismo puro e simples

Deus no banco dos réus

Os quatro amores

O peso da glória

Sobre histórias

Trilogia Cósmica

Além do planeta silencioso

Perelandra

Aquela fortaleza medonha



Um experimento
em *crítica literária*

C.S. LEWIS

Edição *especial*


THOMAS NELSON
BRASIL

Um experimento
em *crítica literária*

C.S. LEWIS

Edição *especial*



THOMAS NELSON
BRASIL®

Um experimento em *crítica literária*

Clive Staples Lewis (1898-1963) foi um dos gigantes intelectuais do século XX e provavelmente o escritor mais influente de seu tempo. Era professor e tutor de literatura inglesa na Universidade de Oxford até 1954, quando foi unanimemente eleito para a cadeira de Inglês Medieval e Renascentista na Universidade de Cambridge, posição que manteve até a aposentadoria.

Lewis escreveu mais de 30 livros que lhe permitiram alcançar um vasto público, e suas obras continuam a atrair milhares de novos leitores a cada ano.

CAPÍTULO | 1

Os poucos e os muitos

Neste ensaio, eu proponho conduzir um experimento. A crítica literária tem como função geral avaliar livros. Qualquer avaliação que ela faz a respeito das leituras dos livros pelos homens é um corolário de sua avaliação dos próprios livros. Um mau gosto é, por definição, um gosto por maus livros. Quero descobrir que espécie de cenário resultaria da inversão desse processo. Vamos estabelecer como base uma distinção entre leitores ou tipos de leitura, e a distinção entre os livros como o corolário. Vamos tentar descobrir até que ponto seria plausível definir um bom livro como um livro que é lido de um jeito, e um mau livro como um livro que é lido de outro.

Acho que vale a pena tentar, porque me parece que o procedimento normal envolve quase sempre uma implicação falsa. Se dissermos que A gosta de (ou tem preferência por) revistas femininas e B gosta de (ou tem preferência por) Dante, soarão como se *gostos* e *preferências* tivessem o mesmo sentido quando aplicados a ambos, como se fossem uma atividade única, ainda que os objetos aos quais estejam direcionados sejam diferentes. Mas a observação me convence de que, pelo menos em geral, isso não é verdade.

Já em nosso tempo de estudantes, alguns de nós estávamos tendo nossas primeiras reações à boa literatura. Outros, e esses a maioria, liam *O capitão* na escola e, em casa, romances curtos emprestados da biblioteca circulante. Mas era evidente então que a maioria não “gostava” de seu conteúdo como nós “gostávamos” do nosso. Isso ainda é evidente. A diferença salta aos olhos.

Em primeiro lugar, a maioria nunca lia a mesma coisa duas vezes. A marca incontestável de um não literato é que ele toma “já li isso” como sendo um argumento conclusivo para não ler uma obra. Todos nós conhecemos mulheres que se lembravam de um romance de maneira tão vaga que elas tinham de ficar em pé na biblioteca por meia hora folheando-o antes de estarem certas de que já o haviam lido. No momento em que tinham certeza, descartavam-no imediatamente. Para elas, aquele livro estava morto como um fósforo riscado, um bilhete de metrô usado ou o jornal de ontem — elas já o haviam usado. Por

outro lado, aqueles que leem grandes obras as lerão dez, vinte, trinta vezes no decorrer de suas vidas.

Em segundo lugar, a maioria, ainda que muitas vezes seja leitora frequente, não dá muita importância à leitura. Dedicar-se a ela como último recurso. Abandona-a com entusiasmo tão logo surge qualquer passatempo alternativo. A leitura é reservada para viagens de trem, quando se está doente, momentos estranhos de solidão forçada ou o processo chamado “ler para dormir”. Por vezes, essa maioria combina a leitura com conversas aleatórias e, com frequência, com ouvir o rádio. Literatos, por sua vez, estão sempre procurando tempo livre e silêncio para ler, e com toda atenção. Se lhes é negada tal leitura atenta e sem perturbação, mesmo que por alguns poucos dias, eles se sentem empobrecidos.

Em terceiro lugar, a primeira leitura de uma obra literária geralmente é, para os literatos, uma experiência tão marcante que apenas vivências como o amor, a religião ou o luto podem servir de comparação. Toda a consciência deles é mudada. Eles já não são mais os mesmos. Entretanto, não há nenhum indício de qualquer coisa parecida entre o outro tipo de leitores. Quando terminam um conto ou um romance, pouca coisa, ou absolutamente nada, parece ter ocorrido a eles.

Por fim, e como resultado natural de seu diferente comportamento quanto à leitura, o que eles leram está constante e preeminentemente presente na mente dos poucos, mas não dos muitos. Aqueles sussurram na solidão seus versos e estrofes favoritos. Cenas e personagens de livros fornecem-lhes uma espécie de iconografia pela qual eles interpretam ou sumarizam sua própria experiência. Falam uns com os outros com frequência e em profundidade a respeito de livros. Os muitos raramente pensam ou falam a respeito de suas leituras.

Está bem claro que a maioria, se falasse sem paixão e fosse totalmente articulada, não nos acusaria de gostar dos livros errados, mas de fazer muito estardalhaço quanto a qualquer livro. Nós consideramos como um ingrediente principal para o nosso bem-estar algo que para eles é periférico. Daí a dizer de modo simplista que eles gostam de uma coisa e nós de outra é deixar de lado quase a totalidade dos fatos. Se *gostar* é a palavra correta para o que eles fazem com livros, é preciso encontrar outra para aquilo que fazemos. Ou, de modo inverso, se nós *gostamos* do nosso tipo de livro, não devemos dizer que eles *gostam* de qualquer outro. Se os poucos têm “bom gosto”, então não devemos dizer que algo como “mau gosto” existe: pois a inclinação que os muitos têm para seu tipo de leituras não é a mesma coisa e, se a palavra for usada univocamente, não seria chamada de gosto de modo algum.

Ainda que eu deva me preocupar quase inteiramente com a literatura, vale a pena observar que a mesma diferença de atitude é demonstrada quanto a outras artes e à beleza natural. Muitas pessoas gostam de música popular de uma maneira que é compatível com o cantarolar da melodia, bater o pé para acompanhar o ritmo, conversar e comer. E quando a melodia popular não está mais na moda, não desfrutam mais dela. Os que apreciam Bach reagem de modo completamente diferente. Alguns compram quadros porque as paredes “parecem tão nuas sem eles” e, depois de uma semana com eles na parede, tornam-se praticamente invisíveis. Mas há uns poucos que saboreiam um grande quadro por anos. Com relação à natureza, a maioria “gosta de uma bela vista, assim como todo mundo”, sem dizer uma palavra contra ela. Mas fazer da paisagem um fator realmente importante para, digamos, escolher um lugar para passar um feriado — para colocá-la em um nível de consideração tão sério quanto o seria um hotel de luxo, um bom campo de golfe e um clima ensolarado — parece-lhe uma presunção. Para a maioria, “dar importância” às paisagens, como fez Wordsworth,¹ seria uma bobagem.

¹William Wordsworth (1770-1850) foi um dos principais poetas do Romantismo inglês. [N. T.]

CAPÍTULO | 2

Falsas caracterizações No sentido lógico, é um “acidente” que os leitores de um tipo sejam muitos e os de outro, poucos, e os dois tipos não sejam caracterizados por essa perspectiva numérica. Nossa preocupação é com os diferentes tipos de leitura. Constatações comuns já nos capacitaram a fazer uma descrição rápida e aproximada, mas devemos tentar avançar um pouco mais. O primeiro passo é eliminar algumas identificações precipitadas dos “poucos” e dos “muitos”.

Alguns críticos escrevem sobre aqueles que constituem os “muitos” no campo da literatura como se pertencessem aos muitos em todos os aspectos e, de fato, à ralé. Eles os acusam de analfabetismo, barbarismo, de reações “brutas”, “grosseiras” e “vulgares” que (é sugerido) faz deles desajeitados e insensíveis em todas as relações da vida e os tornam um perigo permanente à civilização. Algumas vezes soa como se a leitura de ficção “popular” tivesse a ver com torpeza moral. Não creio que isso seja corroborado pela experiência. Tenho uma noção de que esses “muitos” incluem certas pessoas iguais ou superiores a

alguns dos poucos em termos de saúde psicológica, virtude moral, prudência prática, boas maneiras e capacidade de adaptação em geral. E todos nós sabemos muito bem que nós, os literatos, temos uma porcentagem não pequena de ignorantes, grosseiros, imaturos, pervertidos e truculentos. Não devemos tomar parte do *apartheid* apressado e generalizado daqueles que ignoram isso.

Ainda que não tivessem outro defeito, ainda seriam muito esquemáticas. Os dois tipos de leitores não estão separados por barreiras irremovíveis. Indivíduos que já pertenceram aos muitos se convertem e se juntam aos poucos. Outros desertam dos poucos para os muitos, como tantas e tantas vezes descobrimos com tristeza quando encontramos um antigo colega de escola. Os que estão em um nível “popular” no que diz respeito a uma arte podem ser apreciadores profundos de outra — músicos algumas vezes têm preferências deploráveis em poesia. E muitos que dão pouca importância à arte podem, mesmo assim, ser pessoas de grande inteligência, erudição e sutileza.

Esse fenômeno não nos surpreende muito, porque a erudição deles é de uma espécie diferente da nossa, e a sutileza de um filósofo ou de um físico é diferente da de um literato. O mais surpreendente e perturbador é o fato de que aqueles de quem se esperaria *ex officio*¹ uma admiração profunda e permanente da literatura, na verdade, pode não ter nada disso. São meros profissionais. Talvez houvesse um tempo em que possuíam uma dedicação completa, mas o “bater, bater, bater do martelo na estrada dura” há muito a diminuiu. Tenho em mente aqueles acadêmicos infelizes em universidades estrangeiras que não conseguem “garantir seus empregos” a não ser que publiquem constantemente artigos que digam, ou pareçam dizer, algo novo a respeito de alguma obra literária, ou aqueles revisores sobrecarregados de trabalho que passam de um romance para o outro o mais rápido que podem como um garoto preparando-se para o vestibular. Para tais pessoas, ler, com frequência, se torna um simples trabalho. O texto diante delas não tem valor em si mesmo, existindo apenas como matéria-prima, argila com a qual fazem sua história de tijolos. Ocorre daí que, em seu tempo livre, elas leem, se é que leem, como os muitos. Eu me lembro do olhar esnobe que certa vez recebi de um homem, depois de uma reunião de examinadores, a quem fiz menção de um grande poeta a respeito de quem muitos dos candidatos haviam dissertado. A atitude dele (não recordo as palavras que usou) poderia ser assim expressa: “Meu Deus, homem, você quer continuar *depois do horário de trabalho*? Você não ouviu o sinal tocar?” Para aqueles que foram reduzidos a essa condição por necessidade econômica e excesso de trabalho, eu não tenho outro sentimento a não ser compaixão. Infelizmente, a ambição e o espírito beligerante também podem produzir isso. E, seja lá como é fabricada, essa condição destrói a apreciação. Os “poucos” que estamos procurando não podem

ser identificados com os *cognoscenti*.² Nem Gigadibs³ nem Dryasdust⁴ estão necessariamente entre eles.

Menos ainda é aquele que corre atrás de *status*. Assim como há, ou havia, famílias e círculos nos quais é quase uma necessidade social demonstrar interesse em caçadas, jogos de críquete ou no Registro do Exército,⁵ há outros nos quais é necessária grande independência para não falar a respeito da literatura canônica — e, por conseguinte, ocasionalmente lê-la —, em especial as obras novas e surpreendentes, e aquelas que foram banidas ou se tornaram, de um modo ou de outro, tema de controvérsia. Leitores desse tipo, esse “pequeno vulgar”, agem exatamente como aqueles do tipo “grande vulgar” em certo aspecto. São inteiramente dominados pela moda. Deixam de lado os poetas georgianos⁶ e começam a admirar o Sr. Eliot,⁷ admitem que Milton⁸ está “deslocado” e descobrem Hopkins⁹ exatamente no momento certo. Eles não vão gostar do seu livro se a dedicatória começa com *A* em vez de *Para*. Todavia, enquanto isso acontece no andar de baixo, a única experiência literária real em uma família como essa está acontecendo em um quarto, nos fundos da casa, onde um menininho está lendo *A ilha do tesouro* de baixo das cobertas, à luz de uma lanterna.

O entusiasta da cultura vale, como pessoa, muito mais que aquele que busca *status*. Ele lê e também visita galerias de arte e salas de concerto não para ser aceito, mas para se aprimorar, desenvolver suas potencialidades, tornar-se um ser humano mais completo. É sincero e pode ser modesto. Longe de seguir a moda de maneira obediente, ele provavelmente se apegará de forma exclusiva aos “autores consagrados” de todas as épocas e nações, “o melhor que já foi pensado e dito no mundo”. Faz poucas experiências e tem poucos favoritos. Ainda assim, esse homem valoroso pode não ser, de jeito algum, no sentido com o qual me preocupo, um verdadeiro amante da literatura. Pode estar tão distante disso quanto aquele que faz exercícios com halteres toda manhã está de ser um amante de jogos. Praticar esportes contribuirá, em geral, para a perfeição física, mas, caso se torne a única razão para praticá-los, eles deixarão de ser jogos e se tornarão apenas “exercícios”.

Sem dúvida, um homem que gosta de jogos (e também de comer com exagero) pode agir de maneira muito adequada, com base em motivos médicos, quando dá prioridade geral ao seu gosto por esportes. Da mesma maneira, alguém com gosto por boa literatura e por mera literatura de passatempo pode, razoavelmente, por motivos culturais, priorizar a boa literatura. Mas, em ambos os casos, estamos pressupondo um gosto genuíno. O primeiro homem escolhe futebol em vez de um almoço colossal porque o jogo, assim como o almoço, é uma das coisas de que ele gosta. O segundo se volta a Racine em vez de E. R.

Burroughs porque *Andrômaca*,¹⁰ assim como *Tarzan*,¹¹ é um atrativo para ele. Mas ir ao jogo em particular apenas por um motivo médico ou à tragédia sem nada além de um desejo de autodesenvolvimento não é nem jogar um nem desfrutar o outro de verdade. Ambas as atitudes fixam sua intenção última no sujeito. Ambas tratam como meio algo que deve, enquanto você joga ou lê, ser tratado com um fim em si mesmo. Você deveria estar pensando em gols, não em “preparo físico”. A sua mente deve ser absorvida — e, se assim acontece, quanto tempo você tem para uma abstração tão depressiva quanto a cultura? — naquele jogo de xadrez espiritual no qual “paixões entalhadas primorosamente em versos alexandrinos” são as peças e os seres humanos, as casas do tabuleiro.¹²

Esse tipo trabalhoso de leitura equivocada talvez seja especialmente predominante em nossa própria época. Um triste resultado de transformar a Literatura Inglesa em “disciplina” em escolas e universidades é que a leitura dos grandes autores é, desde os primeiros anos da vida estudantil, impressa nas mentes de jovens conscienciosos e submissos como algo meritório. Quando o jovem em questão é um agnóstico cujos ancestrais eram puritanos, tem-se um estado de espírito deplorável. A consciência puritana trabalha sem a teologia puritana — como a mó do moinho que gira sem nada moer; como suco gástrico trabalhando em um estômago vazio e produzindo úlceras. A juventude infeliz aplica à literatura todos os escrúpulos, o rigor, o autoexame, a desconfiança do prazer que seus antepassados aplicavam à vida espiritual — e logo, talvez, toda a intolerância e o senso de justiça própria. A doutrina do Dr. I. A. Richards na qual a leitura correta de boa poesia tem um verdadeiro valor terapêutico confirma que ele possui essa atitude. As Musas assumem o papel de Eumênides.¹³ Certa jovem confessou de maneira muito penitente a um amigo meu que seu desejo profano de ler revistas femininas era uma tentação persistente.

É a existência desses puritanos literários que me dissuadiu de aplicar a palavra *sério* a certo tipo de leitores e leituras. Ela aparenta ser, a princípio, a palavra que queremos. Mas é fatalmente equivocada. Por um lado, pode significar algo como “grave” ou “solene”; por outro lado, algo como “abrangente”, “sincero”, “cheio de energia”. Por isso, dizemos que Smith “é um homem sério”, querendo com isso dizer que ele é o contrário de alegre, e que Wilson é um “estudante sério”, querendo dizer que ele estuda muito. O homem sério, em vez de ser um estudante sério, pode ser alguém raso e diletante. O estudante sério pode ser tão brincalhão quanto Mercúcio.¹⁴ Algo pode ser feito seriamente em um sentido, e ainda assim não em outro. O homem que joga futebol por conta de sua saúde é um homem sério: mas nenhum futebolista de verdade dirá que é um jogador sério. Ele não está comprometido de coração com o futebol; não se importa de verdade. De fato, sua seriedade enquanto homem envolve sua frivolidade

enquanto jogador; ele “joga por jogar”, finge jogar. Já o leitor verdadeiro lê cada obra com seriedade, no sentido que lê com todo o coração, tornando-se o mais receptivo que pode. Mas, por essa mesma razão, provavelmente não vai conseguir ler todos os livros de maneira solene ou grave. Pois lerá “no mesmo espírito que o autor escreveu”. O que foi escrito para ser lido com leveza será lido com leveza, e o que foi escrito para ser lido com seriedade, será lido com seriedade. Ele vai “rir e se sacudir na poltrona de Rabelais” ao ler as *faibliaux*¹⁵ de Chaucer¹⁶ e reagir com requintada frivolidade a *The Rape of the Lock* (“O roubo da trança”).¹⁷ Desfrutará de uma iguaria como uma iguaria e uma tragédia como uma tragédia. Nunca vai cometer o erro de mastigar chantili como se fosse carne de caça.

É aí que os puritanos literários fracassam de modo mais lamentável. Eles são sérios demais enquanto homens para serem seriamente receptivos enquanto leitores. Ouvi a leitura de um trabalho de um estudante de graduação a respeito de Jane Austen, e se não tivesse lido os livros dela, jamais teria descoberto que há um indício mínimo de humor nos romances que ela escreveu. Depois de uma palestra que ministrei, fui de Mill Lane até Magdalen acompanhado por um jovem que estava protestando com angústia e horror verdadeiros contra minha sugestão ferina, vulgar e irreverente que “O conto do moleiro”¹⁸ foi escrito para fazer as pessoas rirem. E ouvi de outro que acha que *Noite de reis*¹⁹ é um estudo profundo da relação do indivíduo com a sociedade. Estamos criando uma raça de jovens que são tão solenes quanto os animais irracionais (“sorrisos brotam da razão”), quanto um escocês de dezenove anos, filho de um pastor presbiteriano, em um sarau inglês, que toma todos os elogios como confissões e todos os gracejos como insultos. Homens solenes, mas não leitores sérios; eles não abriram suas mentes de maneira honesta e completa, sem preconceitos, às obras que leram.

Podemos então, já que tudo o mais fracassou, caracterizar os “poucos” literários como leitores *maduros*? Com certeza haverá muito de verdade nesse adjetivo; que a excelência em nossa resposta aos livros, assim como a excelência em outras coisas, não pode ser obtida sem experiência e disciplina e, por conseguinte, não pode ser obtida pelos muito jovens. Mas um tanto da verdade ainda nos escapa. Se estivermos sugerindo que todos os homens naturalmente começam tratando a literatura como os muitos, e que todos os que são bem-sucedidos em se tornar maduros em sua psicologia geral também aprenderão a ler como os poucos, creio que estamos errados. Penso que os dois tipos de leitores já estão prenunciados no berçário. Antes de sequer aprenderem a ler, as crianças não reagem de maneiras diferentes à literatura que se apresenta diante delas como histórias ouvidas em vez de lidas? Com certeza, assim que aprendem

a ler por si mesmos, os dois grupos já estão divididos. Há aqueles que leem apenas quando não há nada melhor para fazer, os que engolem todas as histórias “para descobrir o que aconteceu”, e raramente as leem de novo; outros as leem e releem, e são profundamente tocados por essas leituras.

Todas essas tentativas de caracterizar os dois tipos de leitores são, como já disse, precipitadas. Eu as mencionei para tirá-las do caminho. Devemos tentar entrar por nós mesmos nas atitudes envolvidas. Isso deve ser possível para a maioria de nós, porque, com respeito a algumas dessas artes, a maioria de nós passou de uma para a outra. Sabemos alguma coisa a respeito da experiência dos muitos não apenas por observação, mas por experiência própria.

¹A expressão latina *ex officio* significa “por (força da) função”, isto é, por obrigação, por causa do trabalho que se realiza. [N. T.]

²Palavra italiana que designa especialistas em um determinado assunto. [N. T.]

³Gigadibs é um personagem que aparece em um poema de Robert Browning, poeta inglês do século XIX. No poema, o bispo anglicano Blougram conversa com um jornalista chamado Gigadibs a respeito da natureza da realidade e da fé. [N. T.]

⁴Dryasdust é um personagem fictício criado pelo romancista escocês Walter Scott que apresentava informações que auxiliariam na compreensão dos seus romances. [N. T.]

⁵Registro do Exército (*Army List* em inglês) é uma tradição britânica que vem do século XVIII. São listas de todos aqueles que serviram no exército inglês, com datas de admissão e baixa das Forças Armadas, em que posto serviram, e assim por diante. [N. T.]

⁶Os poetas georgianos formavam um grupo assim chamado porque se estabeleceram no início do reinado de George V, nas primeiras décadas do século XX. [N. T.]

⁷Muito provavelmente a referência é a T. S. Eliot (1888-1965), norte-americano naturalizado britânico, um dos poetas mais influentes do século XX, tendo sido contemplado com o Nobel de Literatura em 1948. [N. T.]

⁸John Milton, poeta puritano inglês do século XVIII, autor da célebre obra *Paraíso perdido*. [N. T.]

⁹Gerard Manley Hopkins (1844-1889), padre jesuíta e poeta inglês, tido como dos mais importantes da Era Vitoriana na Inglaterra. [N. T.]

¹⁰*Andrômaca* é uma peça de Jean Racine, dramaturgo francês do século XVII. Na peça, Andrômaca, viúva de Heitor, morto por Aquiles durante a Guerra de Troia, é desejada por Pirro, filho de Aquiles, mas não corresponde aos seus sentimentos. [N. T.]

¹¹Edgar Rice Burroughs, escritor norte-americano, notório por seus livros de fantasia, aventura e ficção científica, sendo *Tarzan* sua criação mais famosa. [N. T.]

¹²Devo esta caracterização de Racine ao Sr. Owen Barfield.

¹³*Eumênides* é uma tragédia do escritor grego Ésquilo, datada do quarto século a. C. [N. T.]

¹⁴Mercúcio é um personagem de *Romeu e Julieta*, a mais conhecida peça de William Shakespeare. Ele é apresentado como sendo bem-humorado, galhofeiro e debochado. [N. T.]

¹⁵A palavra francesa *faibliaux* é usada para designar poemas humorísticos curtos produzidos na Idade Média, de tom obsceno. Poderia ser traduzida como “baixaria”. [N. T.]

¹⁶Geoffrey Chaucer, escritor inglês do século XV, sendo *Contos da Cantuária* sua obra mais conhecida. [N. T.]

¹⁷“O roubo da trança” (*The Rape of the Lock*) é um poema burlesco de Alexander Pope, poeta inglês do século XVIII. [N. T.]

[18](#)“O conto do moleiro” é o segundo dos *Contos da Cantuária*, de Geoffrey Chaucer. [N. T.]

[19](#)*Twelfth Night* (literalmente, “A décima segunda noite”) é o título de uma comédia de Shakespeare, que no Brasil foi traduzido como “Noite de Reis”. [N. T.]

CAPÍTULO | 3

Como os poucos e os muitos fazem uso de imagem e música

Cresci em um lugar onde não havia bons quadros para se contemplar, de modo que meu primeiro contato com a arte de desenhistas e pintores se deu inteiramente por ilustrações de livros. As dos *Contos*, de Beatrix Potter,¹ eram o prazer da minha infância, e as de *O anel*, de Arthur Rackham,² do meu tempo de estudante. Eu ainda tenho todos esses livros. Hoje, quando os folheio, não digo de jeito nenhum “como é que eu pude gostar de algo tão ruim assim?” O que me surpreende é que eu não discernia nenhuma diferença em uma coleção cuja obra variava tanto em qualidade. O que hoje está muito claro para mim é que, em algumas das gravuras de Beatrix Potter, há desenhos com graciosidade e pura cor, enquanto outros são feios, mal feitos e até mesmo toscos. (Já a economia e finalidade clássicas de sua escrita são mantidas de maneira muito mais uniforme.) Em Rackham, eu vejo agora céus, árvores e gárgulas admiráveis, mas percebo que as figuras humanas com frequência são como bonecos de manequins. Como eu não pude ter percebido isso? Creio que consigo lembrar com precisão o bastante para dar a resposta.

Eu gostava das ilustrações de Beatrix Potter em uma época em que a ideia de animais humanizados me fascinava talvez até mais do que fascina a maioria das crianças, e gostava de Rackham em uma época em que a mitologia nórdica era o principal interesse da minha vida. Claramente as imagens dos dois artistas me atraíam por causa do que era representado. Aquelas imagens eram substitutas. Se (em determinada idade) eu pudesse de fato ter visto animais humanizados ou (em outra) de fato ter visto Valquírias, eu os teria preferido bem mais. Da mesma forma, admirava a pintura de uma paisagem só e apenas porque ela representava um campo no qual eu teria gostado de passear na realidade. Um pouco mais tarde, eu admirava a imagem de uma mulher apenas se e apenas porque ela representava uma mulher que teria me atraído se estivesse presente de verdade.

O resultado, tal como entendo hoje, era que eu via de maneira muito inadequada o que estava de fato diante de mim. Importava-me mais sobre o que a imagem tratava e dificilmente com o que ela era. Era quase como um hieróglifo. Uma vez que minhas emoções e minha imaginação foram colocadas para trabalhar nas figuras retratadas, eu estava satisfeito. Uma observação prolongada e cuidadosa da ilustração em si não era necessária. Poderia até mesmo ter prejudicado a atividade subjetiva.

Todas as evidências me sugerem que minha própria experiência com imagens, naquela época, era em grande parte aquela que a maioria das pessoas conserva sempre.

Quase todas as imagens que, em reprodução, são vastamente populares, são de coisas que, de um modo ou de outro, na realidade agradam, divertem, emocionam ou tocam aqueles que as admiram — *O monarca do vale*,³ *Lamento ao dono do velho cão pastor*,⁴ *Bolhas*,⁵ cenas de caçadas e batalhas; leitos de morte e jantares festivos; crianças, cães, gatos e gatinhos; moças pensativas (vestidas) para despertar sentimentos e moças alegres (menos vestidas) para despertar desejos.

Os comentários de aprovação que aqueles que compram esses quadros fazem a respeito deles são todos do mesmo tipo: “Este é o rosto mais bonito que eu já vi”, “Observe a Bíblia do velho sobre a mesa”, “Você pode ver que todos eles estão ouvindo”, “Que linda casa antiga!”. A ênfase está no que pode ser chamado de qualidades narrativas da imagem. O traçado, as cores (como tais) ou a composição dificilmente são mencionados. Algumas vezes se faz menção à habilidade do artista (“Veja a maneira com que ele imprimiu o efeito da luz de velas sobre as taças de vinho”). Mas o que é admirado é o realismo — mesmo com uma aproximação ao *trompe-l’oeil*⁶ — e a dificuldade, real ou imaginada, de produzi-lo.

Mas todos esses comentários, e quase toda atenção ao quadro, cessam logo após ele ter sido comprado. Logo morre para os seus proprietários; torna-se como o romance que já foi lido uma vez pelo tipo correspondente de leitores. Já foi usado, e sua obra está feita.

Essa atitude, que um dia já foi a minha, quase pode ser definida como “usar” as imagens. Enquanto você sustenta essa atitude, trata a imagem — ou antes, uma seleção apressada e inconsciente de seus elementos — como um gatilho para certas atividades imaginativas e emocionais próprias. Em outras palavras, você “faz alguma coisa com ela”. Você não se abre ao que a imagem, ao ser em sua totalidade exatamente o que é, pode fazer a você.

Você está então oferecendo ao quadro o tratamento que seria correto para outros dois tipos de objeto representacional, a saber, o ícone e o brinquedo. (Não

uso aqui a palavra ícone no sentido estrito que lhe é dado pela Igreja Ortodoxa Oriental. Eu me refiro a qualquer objeto representacional, seja de duas dimensões ou três, que tem a intenção de ser usado como um auxílio à prática de devoção).

Um brinquedo ou um ícone em particular podem ser em si obras de arte, mas isso é logicamente accidental; suas qualidades artísticas não o transformarão em um brinquedo ou em um ícone melhor. Elas poderão torná-lo pior. Pois o seu propósito não é chamar a atenção para si mesmo, mas estimular e liberar certas atividades na criança ou no adorador. O ursinho de pelúcia existe para que a criança possa lhe conceder vida e personalidade imaginárias e estabelecer uma relação quase social com ele. É isso que “brincar com” significa. Quanto mais bem-sucedida essa atividade for, menos a aparência real do objeto irá importar. Atenção muito próxima e prolongada ao rosto imutável e inexpressivo do ursinho de pelúcia impede a brincadeira. Um crucifixo existe para direcionar os pensamentos e os sentimentos do adorador para a Paixão de Cristo. É melhor que ele não tenha nenhuma excelência, sutileza ou originalidade que atraia a atenção para si mesmo. Daí que pessoas devotas podem, com esse propósito, preferir o ícone mais rústico e despojado. Quanto menos detalhes, mais permeável; porque elas querem, por assim dizer, passar através da imagem material e ir além. Pela mesma razão, nem sempre o brinquedo mais caro e realista é o que ganha o amor da criança.

Se for assim que os muitos usam as imagens, devemos rejeitar imediatamente a ideia arrogante de que o uso que eles fazem é sempre e necessariamente vulgar e tolo. Pode ser ou pode não ser. As atividades subjetivas que eles têm quando as contemplam podem ser de todos os níveis. Para um espectador desses, o quadro *As Três Graças*, de Tintoretto, pode ser apenas um instrumento de auxílio a uma imaginação lasciva; ele o usou como pornografia. Para outro, pode ser o ponto de partida para uma meditação no mito grego que, em si mesmo, tem valor. Em seu próprio modo, isso pode até conduzir a algo tão bom quanto a imagem em si. Pode ter sido isso que aconteceu quando Keats² viu uma urna grega. Se sim, o uso que ele fez daquele vaso foi admirável, ainda que em seu modo particular, não admirável como apreciação da arte cerâmica. Os usos correspondentes das imagens são extremamente variados, e há muito a ser dito para muitos deles. Há apenas uma coisa que podemos dizer com confiança, contra todos eles, sem exceção: eles não são, em essência, apreciações de imagens.

Uma apreciação de verdade exige o processo oposto. Não devemos deixar nossa subjetividade correr solta sobre as imagens e fazer delas o seu veículo. Devemos iniciar deixando de lado, tanto quanto possível, nossos preconceitos, nossos interesses e nossas associações. Devemos abrir espaço para *Marte e*

Vênus, de Botticelli, ou à *Crucificação*, de Cimabue, ao esvaziar o nosso. Depois do esforço negativo, o positivo. Devemos usar nossos olhos. Devemos olhar, e continuar olhando até termos certeza de que vimos exatamente o que está lá. Nós nos sentamos diante da imagem para que algo aconteça conosco, e não para fazer alguma coisa com ela. A primeira exigência que qualquer obra de qualquer tipo de arte impõe a nós é a rendição. Olhar. Ouvir. Receber. Tirar a nós mesmos do caminho (não ajuda em nada perguntar primeiro se a obra diante de você merece tal rendição, pois até que você se renda não tem como saber).

Não são apenas nossas opiniões a respeito de, digamos, Marte e Vênus que devem ser deixadas de lado. Isso apenas abriria espaço para as “ideias” de Botticelli, na mesma acepção da palavra. Receberemos então apenas aqueles elementos de sua invenção que ele compartilha com o poeta. Mas como ele é afinal de contas um pintor, e não um poeta, isso é inadequado. O que precisamos receber é a invenção especificamente pictórica de Botticelli, aquela que faz, a partir de muitas massas, cores e linhas, a harmonia complexa de toda a tela.

A distinção dificilmente seria mais bem expressa do que ao dizer que os muitos *usam* a arte, e os poucos a *recebem*. Os muitos se comportam nesse quesito como um homem que fala quando deveria ouvir, e dá quando deveria receber. Não quero dizer com isso que o espectador correto é passivo. Ele também tem uma atividade imaginativa, embora obediente. Ele parece passivo a princípio porque está se certificando quanto às suas ordens. Se, quando ele as tiver entendido completamente, decidir que não vale a pena submeter-se a elas — em outras palavras, a imagem diante dele está é ruim —, ele lhe dá as costas.

A partir do exemplo do homem que usa Tintoretto como pornografia, fica evidente que uma boa obra de arte pode ser usada do modo errado. Mas raramente se submeterá a esse tratamento de maneira tão fácil como uma obra ruim. Um homem como esse irá se voltar alegremente de Tintoretto para Kirchner, ou para fotografias, se nenhuma hipocrisia moral ou cultural o impedir. Fotografias pornográficas contêm menos irrelevâncias; mais traseiro e menos babado.

O contrário disso, creio eu, é impossível. Uma imagem ruim não pode ser desfrutada com aquela “recepção” plena e disciplinada que os poucos dão a uma boa. Isso me ocorreu há pouco tempo quando estava esperando um ônibus em um ponto perto de um *outdoor*, e fiquei por cerca de um minuto olhando um pôster — uma figura de um homem e uma moça bebendo cerveja em um estabelecimento. Aquele pôster não resistiria a uma análise. Quaisquer que fossem os méritos que parecia ter em um primeiro olhar, eles diminuía a cada segundo de atenção. Os sorrisos se tornaram gracejos de cera. A cor era, ou me parecia ser, toleravelmente realista, mas de maneira alguma agradável. Não

havia nada na composição que satisfizesse o olhar. O pôster inteiro, além de ser “sobre” alguma coisa, não era um *objeto* agradável. E é isso, acho eu, que acontece a qualquer imagem ruim se ela for verdadeiramente examinada.

Se sim, é inadequado dizer que a maioria “gosta de imagens ruins”. Eles gostam das ideais que lhes são sugeridas pelas imagens ruins. Na verdade, eles não as veem como são. Se o fizessem, não poderiam viver com elas. Há um sentido pelo qual uma má obra nunca é nem pode ser desfrutada por ninguém. As pessoas não gostam de imagens ruins *porque* os rostos nelas são como rostos de fantoches, e não têm mobilidade real nas linhas que devem se mover, e nenhuma energia ou graça em todo o conjunto. Essas falhas são simplesmente invisíveis a elas, assim como o verdadeiro rosto do ursinho de pelúcia é invisível para uma criança imaginativa e de coração caloroso quando está mergulhada em sua brincadeira. A criança não percebe que os olhos do ursinho são apenas contas de vidro.

Se mau gosto em arte significa um gosto pela maldade como tal, ainda não estou convencido que algo do tipo existe. Presumimos que sim porque aplicamos o adjetivo “sentimental” em geral a todos os prazeres populares. Se por isso queremos dizer que eles consistem na atividade que pode ser chamada de “sentimento”, então (embora eu ache que uma palavra melhor precisa ser encontrada) não estamos muito errados. Se quisermos dizer que todas essas atividades são igualmente piegas, flácidas, irracionais e em geral infames, há mais do que sabemos. Ser tocado pelo pensamento da morte de um velho pastor de ovelhas e a fidelidade de seu cão é, em si, e à parte do presente tópico, o menor sinal de inferioridade. A objeção real a esse modo de apreciar imagens é que você nunca irá para além de si mesmo. A imagem, assim usada, só pode tirar de dentro de você apenas aquilo que já estava lá. Você não cruza a fronteira para aquela região nova que a arte pictórica como tal acrescentou ao mundo. *Zum Eckel find’ ich immer nur mich.*⁸

Na música, acho que muitos de nós, talvez quase todos nós, começamos a vida no grupo dos muitos. Em toda performance de toda obra prestávamos atenção exclusivamente à “melodia”, apenas ao tanto do som total que poderia ser assobiado ou cantarolado. Uma vez que isso era capturado, tudo o mais se tornava praticamente inaudível. Não se prestava atenção ao arranjo dado pelo compositor à música ou a como os músicos o executavam. Para a melodia em si, creio eu, havia uma resposta dupla.

Primeiro, e mais obviamente, uma resposta orgânica e social. A vontade era de “se juntar”: cantar, cantarolar a melodia, marcar o compasso, acompanhar seu ritmo com o corpo. Nós sabemos muito bem com qual frequência os muitos sentem e satisfazem esse impulso.

Em segundo lugar, havia uma resposta emocional. Nós nos tornamos heroicos, soturnos ou alegres conforme a melodia parecia nos convidar. Há motivos para a palavra cautelosa, “parecia”. Alguns puristas musicais me disseram que a adequação de certas árias a certas emoções é uma ilusão; com certeza ela diminui a cada avanço em direção a uma real compreensão musical. Não é universal de modo algum. Mesmo na Europa Oriental um tom menor não tem o significado que possui para muitos ingleses; e quando eu ouvi uma canção de guerra Zulu, ela me soou tão melancólica e gentil a ponto de sugerir uma canção de ninar, e não o avanço de um grupo de guerreiros sedentos de sangue. Às vezes tais reações emocionais também são ditadas tanto pelos títulos fantasiosos ligados a algumas composições quanto pela própria música em si.

Uma vez que a reação emocional esteja estabelecida, ela gera as fantasias. Surgem ideias obscuras de tristezas inconsoláveis, festanças brilhantes e tristes campos de batalha. Cada vez isso é o que mais desfrutamos. A própria melodia, sem falar do uso que o compositor faz dela e a qualidade da execução, é quase que deixada de lado. Ainda estou nesta condição no que diz respeito a um instrumento (a gaita de foles). Não consigo diferenciar uma peça da outra, nem distinguir um bom flautista de um ruim. São todas apenas “gaitas de foles”, todas igualmente inebriantes, melancólicas, orgiásticas. Bowsell⁹ reagia assim a todo tipo de música. “Eu disse a ele que a gaita de foles me afetava até certo ponto, frequentemente agitando meus nervos dolorosamente, produzindo em minha mente sensações alternadas de tristeza patética, a ponto de levar às lágrimas, e de resolução ousada, de modo que eu estava disposto a correr para a parte mais terrível da batalha.” A resposta de Johnson precisa ser lembrada: “Senhor, eu não devo ouvi-la jamais, se ela me torna tolo a este ponto”.¹⁰

Tivemos que nos lembrar de que o uso popular de imagens, ainda que não seja uma apreciação das imagens como elas realmente são, não precisa ser — ainda que, claro, com frequência seja — torpe ou degradado em si mesmo. Dificilmente precisamos de um lembrete semelhante a respeito do uso popular da música. Uma condenação generalizada, seja da reação orgânica, seja da emocional, está fora de cogitação. Seria uma ameaça à raça humana como um todo. Cantar e dançar ao redor de um violinista em uma feira (a reação orgânica e social) é obviamente a coisa certa a se fazer. Ter “a lágrima salgada que rolou dos olhos” não é nem tolo nem vergonhoso. Os *cognoscenti* também podem ser pegos cantarolando ou assobiando. Eles também, ou alguns deles, respondem às sugestões emocionais da música.

Mas eles não cantarolam nem assobiam enquanto a música está sendo executada; eles o fazem apenas em lembranças, do modo como nós citamos os versos favoritos de uma poesia para nós mesmos. E o impacto emocional direto

desta ou daquela passagem tem menor importância. Quando eles captam a estrutura da obra como um todo, quando recebem a invenção do compositor em sua imaginação auditiva (ao mesmo tempo sensorial e intelectual), podem ter uma emoção a este respeito. É uma emoção de tipo diferente, que se direciona para um tipo diferente de objeto. Está impregnada de inteligência. Mesmo assim é muito mais sensorial que o uso popular, mais ligada ao ouvido. Eles dão atenção total aos sons que estão sendo produzidos. Mas quanto à música ou quanto a imagens, a maioria faz uma seleção ou um sumário, escolhendo os elementos que podem usar, e negligenciando o restante. Assim como a primeira exigência da pintura é “olhe”, a primeira exigência da música é “ouça”. O compositor pode começar por dar uma “melodia” que você pode assobiar. Mas a questão não é se você gosta particularmente dela. Espere. Preste atenção. Veja o que o compositor vai fazer com ela.

Mesmo assim eu tenho uma dificuldade com a música que não tenho a respeito às imagens. Não posso, não importa o quanto eu tente, deixar de sentir que algumas canções simples, independentemente do que é feito com elas e bem à parte da execução, são intrinsecamente ruins e feias. Algumas canções e alguns hinos populares me veem à mente. Se meu sentimento estiver bem embasado, então significaria que em música pode haver mau gosto no sentido positivo: um prazer em algo ruim em si só porque é ruim. Mas talvez isso signifique que eu não sou musical o bastante. Talvez o convite emocional de certas canções a uma fanfarronice vulgar ou a uma autocomiseração lacrimosa me atinge tanto que eu não consigo ouvi-las como padrões neutros dos quais um bom uso talvez pudesse ser feito. Deixo para os verdadeiros músicos dizerem se não existe uma melodia tão odiosa (nem mesmo *Home sweet home*, “Lar doce lar”) que um grande compositor não possa usar como material para uma boa sinfonia.

Felizmente a pergunta pode ser deixada sem resposta. No geral, o paralelo entre os usos populares da música e das imagens é próximo o bastante. Ambos consistem em “usar” em vez de “receber”. Ambos se apressam a fazer coisas com a obra de arte em vez de esperar que ela lhes faça algo. Como resultado, grande parte do material que é realmente visível na tela ou audível na execução é ignorado; ignorado porque não pode ser “usado” desse jeito. E se a obra não contém nada que possa ser usado assim — se a sinfonia não tem melodias contagiantes, se a imagem é de coisas com as quais a maioria não se preocupa —, ela é completamente rejeitada. Nenhuma das reações precisa ser repreensível em si mesma, mas ambas deixam a pessoa fora da experiência plena da arte em questão.

Nas duas, quando pessoas jovens estão iniciando a passagem do grupo dos muitos para o dos poucos, um erro ridículo, mas felizmente passageiro, pode

ocorrer. A pessoa jovem que acaba de descobrir que há na música algo muito mais permanentemente prazeroso que melodias cativantes pode passar por uma fase na qual a simples ocorrência de uma melodia dessas em qualquer obra faz com que ela a despreze como sendo “barata”. E outro jovem, no mesmo estágio, pode desprezar como “sentimental” qualquer imagem cujo tema tenha um apelo pronto aos sentimentos normais da mente humana. É como se, tendo descoberto que há outras coisas que uma casa precisa ter além de conforto, a pessoa concluísse que nenhuma casa confortável pudesse ter uma “boa arquitetura”.

Eu disse que esse erro é transitório. Isto é, transitório para os verdadeiros amantes da música ou da pintura. Mas para quem busca prestígio social e os devotados da cultura pode algumas vezes se tornar uma fixação.

¹ Beatrix Potter (1866-1943) foi uma escritora inglesa de livros infantis de grande sucesso. Sua obra mais conhecida no Brasil é *As aventuras de Pedro Coelho*. [N. T.]

² Arthur Rackham (1867-1939) foi um dos mais famosos e conhecidos ilustradores de livros da Inglaterra. [N. T.]

³ Óleo sobre tela (1851) do pintor inglês Edwin Landseer. [N. T.]

⁴ Óleo sobre tela (1837) do pintor inglês Edwin Landseer. [N. T.]

⁵ Pintura (1886) do pintor inglês John Everett Milais. [N. T.]

⁶ A expressão francesa *trompe-l’oeil* (literalmente, “enganar o olho”) é usada para designar uma técnica de pintura na qual se cria uma ilusão de ótica por meio da perspectiva, de maneira que uma imagem pintada em duas dimensões aparenta ter três. Assim, pode-se criar a impressão de que algo pintado está saindo da tela. [N. T.]

⁷ John Keats (1795-1821), um dos mais importantes poetas românticos ingleses. A referência é a *Ode on a Grecian Urn* [Ode a uma urna grega], uma das mais famosas poesias de Keats. [N. T.]

⁸ Não há consenso entre os estudiosos especialistas em Lewis da origem exata da frase em alemão que ele está citando. Tudo indica que se trata de uma citação de memória. Alguns defendem que o sentido da frase é “vez após outra, eu só encontro a mim mesmo”, enquanto que para outros seria “*ad nauseam*, encontro apenas a mim mesmo”. [N. T.]

⁹ James Boswell (1740-1795) foi um escritor escocês que se tornou famoso por sua obra *The Life of Samuel Johnson* (“A vida de Samuel Johnson”), a biografia do escritor inglês Samuel Johnson. [N. T.]

¹⁰ Boswell, *Life of Johnson*, 23 set. 1777.

CAPÍTULO | 4

A leitura dos não literatos Podemos com facilidade contrastar a genuína apreciação musical de uma sinfonia com aquela dos ouvintes para quem ela é primeira ou exclusivamente o ponto de partida para coisas tão inaudíveis (e, por conseguinte, não musicais) como as emoções e as imagens visuais. Mas jamais pode haver, no mesmo sentido, uma pura apreciação literária da literatura. Cada peça literária é uma sequência de palavras; e os sons (ou seus equivalentes gráficos) são palavras precisamente porque transportam a mente para além deles mesmos. É isso que significa ser uma palavra. Ser transportado mentalmente através e além de sons musicais para algo inaudível e não musical pode ser a maneira errada de tratar a

*música. Por sua vez, ser transportado
dessa mesma forma através e além das
palavras para algo não verbal e não
literário não é uma maneira errada de ler.
É simplesmente leitura. De outra maneira,
teríamos que dizer que estávamos lendo
quando permitimos que nossos olhos
viajassem pelas páginas de um livro em
uma língua desconhecida, e deveríamos ser
capazes de ler os poetas franceses sem
saber francês. A primeira nota de uma
sinfonia exige atenção para nada além de
si mesma. A primeira palavra da Ilíada
direciona nosso pensamento para a fúria,
algo com o qual estamos inteiramente
familiarizados fora do poema e da
literatura.*

Não estou tentando prejudicar a questão entre os que dizem e os que negam que “um poema não deve significar, mas ser”. Seja lá o que for verdadeiro quanto ao poema, está perfeitamente claro que as palavras nele devem significar. Uma

palavra que simplesmente “era” e não “significou” não seria uma palavra. Isso se aplica até mesmo para uma poesia *nonsense*. *Boojum*,¹ no seu contexto, não é um mero barulho. “*A rose is a rose*” [uma rosa é uma rosa], de Gertrude Stein,² seria diferente se pensássemos em “*arose is arose*” [surgiu está surgido].

Toda arte é ela mesma, e não outra arte. Logo, cada princípio geral que alcançamos deve ter um modo de aplicação próprio para cada uma das artes. Nossa próxima tarefa é descobrir o modo adequado no qual a distinção entre usar e receber se aplica à leitura. A que corresponde, no não literário, a concentração exclusiva do ouvinte não musical na “melodia principal” e o uso que faz dela? Nossa pista é o comportamento desses leitores. Penso haver cinco características.

1. Eles jamais, voluntariamente, leem nada que não seja narrativa. Não quero dizer que todos eles leem ficção. O leitor mais não literato de todos se apegava “às notícias”. Ele lê diariamente, com satisfação incansável, sobre como, em algum lugar que ele nunca viu, em circunstâncias que nunca se tornaram muito claras, alguém que não conhece se casou, resgatou, roubou, violentou ou assassinou outro alguém que não conhece. Mas isso não faz nenhuma diferença essencial entre ele e o grupo logo acima dele — os que leem os tipos mais baixos de ficção. Ele quer ler sobre os mesmos tipos de acontecimentos que esses. A diferença é que, tal como a *Mopsa*³ de Shakespeare, quer “ter certeza de que são verdadeiros”. Isso porque é tão não literato que dificilmente pensa que uma invenção é uma atividade legítima ou até mesmo possível. (A história da crítica literária mostra que foram necessários séculos até que toda a Europa entendesse esse estilo.)
2. Eles não têm ouvidos. Leem apenas com os olhos. As cacofonias mais horríveis e os exemplos mais perfeitos de ritmos e melodias vocálicas para eles são exatamente iguais. É assim que descobrimos que algumas pessoas com alto nível de formação não são literatas. Escreverão “a relação entre mecanização e nacionalização” sem mover um fio de cabelo.
3. Não apenas no que concerne ao ouvido, mas também em todas as demais maneiras são ou totalmente inconscientes quanto ao estilo, ou até mesmo preferem livros que tomaríamos como tendo sido mal escritos. Ofereça *A ilha do tesouro* a alguém com doze anos não literato (nem todos que têm doze anos são não literatos) em vez de livros violentos para meninos a respeito de piratas, que geralmente leem, ou ofereça *Os primeiros homens na Lua*, de Wells, a um leitor do tipo mais ínfimo de ficção científica. Você ficará decepcionado com frequência. Você lhes oferece, ao que parece, exatamente o tipo de assunto que querem, mas muito melhor: descrições que de fato descrevem, diálogos que conseguem produzir alguma ilusão, personagens que

se pode imaginar com clareza. Eles dão uma folheada e logo deixam o livro de lado. Tem alguma coisa naquele tipo de literatura que os mantém afastados.

4. Eles gostam de narrativas nas quais o elemento verbal é reduzido ao mínimo — tirinhas contadas em quadrinhos ou filmes com a menor quantidade possível de diálogos.
5. Eles exigem uma narrativa rápida. Algo tem que estar “acontecendo” o tempo todo. As palavras favoritas que usam para condenar uma obra são “lenta”, “entediante” e outras semelhantes.

Não é difícil discernir a fonte comum dessas características. Assim como o ouvinte não musical quer apenas a melodia, de igual maneira o não literato quer apenas o acontecimento. Um ignora quase todos os sons que a orquestra está produzindo: quer apenas cantarolar a melodia. O outro quase ignora o que as palavras adiante dele estão fazendo: quer apenas saber o que vai acontecer a seguir.

Ele só lê narrativas porque somente ali encontrará um acontecimento. É surdo para a dimensão auditiva do que lê porque o ritmo e a melodia não o ajudam a descobrir quem casou (resgatou, roubou, violentou ou assassinou) com quem. Gosta de narrativas em “tirinhas” e de filmes quase sem palavras porque neles quase nada se interpõe entre ele e o acontecimento. E gosta de velocidade porque uma história em que tudo muda muito depressa tem apenas acontecimentos.

Suas preferências em estilo carecem de um pouco mais de consideração. Parece que encontramos aqui um gosto pela ruindade como tal, um gostar da ruindade por que ela é ruim. Mas creio que não seja esse o caso.

Nosso próprio julgamento do estilo de um homem, palavra por palavra e frase por frase, parece-nos instantâneo, mas, na verdade, deve ser subsequente, ainda que por um intervalo infinitesimal, ao efeito que as palavras e frases têm sobre nós. Ler a respeito da “sombra axadrezada” em Milton nos faz imaginar certa distribuição de luzes e sombras com vivacidade, desembaraço e satisfação incomuns. Concluimos então que “sombra axadrezada” é uma boa escrita. O resultado comprova a excelência dos meios. A claridade do objeto atesta que as lentes pelas quais o vimos são boas. Ou lemos a passagem em *Guy Mannering*⁴ na qual o herói olha para o céu e vê os planetas “rolando” em sua “órbita líquida de luz”.⁵ A imagem dos planetas sendo vistos rolando ou de órbitas visíveis é tão ridícula que nem tentamos visualizá-la. Mesmo que órbitas seja um termo errado para “orbes”, não nos saímos melhor, porque planetas não são orbes e nem discos ao olho nu. Não somos apresentados a nada, a não ser a confusão. Por isso dizemos que Scott estava escrevendo mal. Era uma lente ruim, porque não podemos ver através dela. Pela mesma forma, de cada sentença que lemos,

nossos ouvidos interiores recebem prazer ou desprazer. A partir da força dessa experiência, afirmamos que o ritmo do autor é bom ou ruim.

Veremos que todas as experiências nas quais nossos julgamentos estão baseados dependem de levar as palavras a sério. A não ser que prestemos toda atenção tanto ao som quanto ao sentido, a não ser que por submissão estejamos prontos para conceber, imaginar e sentir na medida em que as palavras nos convidam, não teremos essas experiências. A não ser que você esteja de fato tentando olhar através da lente, não conseguirá descobrir se ela é boa ou má. Não temos como saber se um texto escrito é mal escrito a não ser que comecemos a lê-lo como se fosse muito bom e terminássemos descobrindo que estávamos dando ao autor elogios imerecidos. Mas o não literato nunca tenta dar às palavras mais que o estritamente necessário de atenção no intuito de extrair o acontecimento. Muito do que a boa escrita dá ou do que a má escrita fracassa em dar é aquilo que ele não quer e que não lhe tem serventia.

Isso explica a razão de não se valorizar a boa escrita. Mas explica também porque preferir a má escrita. Nas “tirinhas” em quadrinhos, um desenho realmente bom não apenas deixa de ser necessário, mas seria um impedimento. Pois cada pessoa ou objeto precisa ser reconhecido de maneira instantânea e sem qualquer esforço. As imagens não estão lá para serem contempladas, mas para serem entendidas como declarações; estão apenas a um degrau de distância dos hieróglifos. Agora, as palavras, para o não literato, estão nessa mesma posição. O *clichê* banal para cada acontecimento (as emoções podem ser parte do acontecimento) para ele é a melhor parte, porque é reconhecível de imediato. “Meu sangue gelou” é um hieróglifo para medo. Qualquer tentativa, das que um grande escritor poderia fazer, de traduzir esse medo de maneira concreta, é sem dúvida algo difícil de digerir para o não literato. Pois ela lhe oferece o que não quer, e o faz apenas sob a condição de que dê às palavras uma espécie e um grau de atenção que não tem intenção de dar. É como tentar vender algo que para ele não tem serventia por um preço que não quer pagar.

A boa escrita pode ofendê-lo ou por ser muito lacônica para seu propósito ou por ser muito detalhada. Uma cena de floresta de D. H. Lawrence⁶ ou um vale montanhoso de Ruskin⁷ lhe dá muito mais do que sabe fazer com ambos; por outro lado, não ficaria satisfeito com a descrição de Malory.⁸ “ele chegou diante de um castelo que era rico e belo, e havia uma porta aberta na direção do mar, sem nenhum vigia a não ser dois leões que guardavam a entrada e a Lua que brilhava clara”.⁹ Nem ficaria contente com “eu estava terrivelmente assustado” em vez de “meu sangue gelou”. Para a imaginação dos bons leitores, uma declaração nua e crua dos fatos muitas vezes é a mais evocativa de todas. Mas a Lua brilhando clara não é o suficiente para os não literatos. Eles prefeririam

dizer que o castelo estava “banhado por um dilúvio do luar prateado”. Isso se dá em parte porque a atenção deles às palavras que leem é insuficiente. Tudo tem que ser enfatizado ou “escrito nos mínimos detalhes”, do contrário, não receberia a devida atenção. E mais ainda, querem o hieróglifo — algo que libertará as reações estereotipadas deles à luz do luar (a luz do luar, claro, é algo de livros, canções e filmes; creio que memórias do mundo real funcionam pouco quando leem). Assim, o seu modo de ler é dupla e paradoxalmente defeituoso. Falta-lhes a imaginação atenta e respeitosa que os capacitaria a fazer uso de uma descrição detalhada e precisa de uma cena ou emoção. Por outro lado, falta-lhes também a imaginação fértil que é capaz de construir algo (em um momento) a partir dos fatos brutos. Por conseguinte, o que exigem é uma pretensão decente de descrição e análise, não para ser lida com cuidado, mas o suficiente para lhes dar o sentimento que a ação não acontece em um vácuo — algumas referências vagas a árvores, sombra e grama para uma floresta, ou alguma alusão a garrafas se abrindo e “mesas barulhentas” para um banquete. Para esse propósito, quanto mais *clichês*, melhor. Passagens assim são para eles o mesmo que o pano de fundo é para muitos frequentadores de teatro. Ninguém irá prestar atenção, mas todo mundo vai perceber sua ausência se não estiver lá. Da mesma maneira, a boa escrita, de um modo ou de outro, quase sempre ofende o não literato. Quando um bom escritor conduz você até um jardim, ele ou lhe dá impressão precisa daquele jardim em particular, naquele momento específico — não precisa ser uma descrição longa, a seleção é que importa —, ou então simplesmente diz “Aconteceu em um jardim, e era cedo”. Os não literatos não vão gostar de nenhuma das duas opções. Eles vão dizer que a primeira opção é “enrolação”, e gostariam que o autor “parasse de fazer rodeios e fosse direto ao ponto”. E detestam a segunda como se fosse um vácuo — a imaginação deles não consegue respirar nela.

Tendo dito que o leitor não literato presta pouca atenção às palavras para fazer qualquer coisa como um pleno uso delas, devo observar que há outro tipo de leitor que presta atenção demais a elas e do modo errado. Estou pensando no que chamo de “traficante de estilos”.¹⁰ Ao pegar um livro, essas pessoas se concentram no que chamam de seu “estilo” ou seu “inglês”. Não o julgam pela sonoridade nem por seu poder de comunicar, mas por sua conformidade a certas regras arbitrárias. A leitura desses é uma constante caça às bruxas de americanismos,¹¹ galicismos, infinitivos partidos¹² e sentenças que terminam com preposição. Não perguntam se o americanismo ou o galicismo em questão aumenta ou empobrece a expressividade da nossa língua. Não significa nada a elas que os melhores oradores e escritores ingleses encerram suas sentenças com preposição há mais de mil anos. São cheias de antipatias arbitrárias por algumas

palavras em particular. Uma é “uma palavra que eles sempre detestaram”; outra “sempre os faz pensar em Fulano de Tal”. Esta palavra é muito comum, aquela é muito rara. Tais pessoas são as menos qualificadas de todas para ter qualquer opinião a respeito de um estilo, pois os dois únicos testes que são de fato relevantes — o grau no qual o estilo (como diria Dryden¹³) é “ressonante e significativo” — são os que eles nunca aplicam. Julgam o instrumento a partir de qualquer critério menos o de sua capacidade de trabalhar para aquilo pelo qual ele foi feito; tratam a língua como algo que “é”, mas não que “significa”; criticam as lentes depois de olhar *para* elas em vez de olhar *através* delas. Era comum dizer que a lei a respeito da obscenidade literária operava quase que de maneira exclusiva contra palavras em particular, que livros eram proibidos não por sua tendência, mas por seu vocabulário, e que um homem poderia ministrar livremente os afrodisíacos mais fortes possíveis ao seu público, desde que ele tivesse a habilidade — e que escritor competente não a tem? — de evitar as sílabas proibidas. Os critérios do traficante de estilos, ainda que por razão diferente, estão tão distantes do alvo quanto os da mencionada lei, e do mesmo modo. Se a massa do povo é de não literatos, este é antiliterário. O traficante de estilos cria na mente dos não literatos (que muitas vezes sofreram por causa dele na escola) um ódio da própria palavra *estilo* e uma profunda desconfiança de qualquer livro a respeito do qual foi dito que foi bem escrito. E se *estilo* quer dizer o que tais traficantes valorizam, esse ódio e essa desconfiança teriam razão de ser.

Já os não musicais, como eu já disse, escolhem a melodia principal e usam-na para cantarolar, assobiar ou se permitir devaneios emocionais e imaginativos. As melodias de que eles mais gostam evidentemente são as que mais permitem com facilidade tais usos. De modo semelhante, os não literatos escolhem o acontecimento — “o que aconteceu”. Os tipos de acontecimentos de que gostam mais e os usos que fazem deles andam juntos. Podemos distinguir os três tipos principais.

Gostam do que é chamado “empolgante” — perigos iminentes e salvamentos por um triz. O prazer consiste no término e descanso contínuos de uma (indireta) ansiedade. A existência de jogadores demonstra que mesmo uma ansiedade real traz prazer a muitas pessoas, ou é pelo menos um ingrediente necessário em um todo agradável. A popularidade de tobogãs e coisas do tipo demonstra que as *sensações* de medo, quando separadas de uma convicção de perigo verdadeiro, são prazerosas. Pessoas mais resistentes procuram perigo e medo reais por puro prazer; certo montanhista me disse que “uma escalada não tem graça, a não ser que haja um momento em que você jure que, se descer de lá vivo, nunca mais escalará uma montanha novamente”. Não há mistério a respeito do desejo de

“empolgação” do homem não literato. Todos nós compartilhamos disso. Todos nós gostamos de assistir a uma corrida com um final emocionante.

Em segundo lugar, gostam de ter a curiosidade despertada, prolongada, exacerbada e, por fim, satisfeita. Daí a popularidade de narrativas com um mistério. Esse prazer é universal e não precisa de explicação. É uma grande parte da felicidade do filósofo, do cientista ou do acadêmico. E também do fofoqueiro.

Em terceiro lugar, gostam de histórias que façam com que eles — indiretamente, por meio dos personagens — participem do prazer ou da felicidade. Essas são de vários tipos. Podem ser histórias de amor, que, por sua vez, podem ser sensuais e pornográficas ou sentimentais e edificantes. Podem ser histórias de sucesso. Podem ser histórias sobre a vida na alta sociedade, ou simplesmente sobre riqueza e vida de ostentação. Seria melhor se não assumíssemos que os prazeres indiretos, em qualquer um desses casos, são sempre substitutos para prazeres reais. Não é apenas a mulher simples e não amada que leem histórias de amor. Nem todos os que leem histórias de sucesso são pessoas fracassadas.

Eu distingo os tipos assim para clareza. Em sua maior parte, os livros não pertencem totalmente, mas só de maneira predominante, a um tipo ou outro. Uma história de ação ou mistério em geral tem um “interesse amoroso” adicionado a ela quase de forma superficial. A história de amor, ou o idílio, ou a história que se passa em um contexto de alta sociedade tem um elemento de suspense ou ansiedade, não importa quão trivial seja.

Sejamos claros quanto ao fato de que os não literatos o são não porque gostam de histórias desse tipo, mas porque não há outra maneira de desfrutarem delas. São mantidos longe da plenitude da experiência literária não pelo que têm, mas pelo que lhes falta. Deviam fazer essas coisas e não deixar as demais por fazer. Pois todos esses prazeres são compartilhados pelos bons leitores lendo bons livros. Ficamos sem fôlego de ansiedade quando os ciclopes apalpam o carneiro que está levando Odisseu, enquanto ficamos curiosos para saber como Fedra (e Hipólito) reagirá diante do retorno inesperado de Teseu,¹⁴ ou como a desgraça da família Bennet vai afetar o amor de Darcy por Elizabeth.¹⁵ A primeira parte de *Memórias e confissões íntimas de um pecador justificado*¹⁶ estimula a nossa curiosidade com vigor, assim como a mudança no comportamento do general Tilney.¹⁷ Desejamos descobrir quem é o benfeitor desconhecido de Pip em *Grandes esperanças*.¹⁸ Cada estrofe de “House of Busirane” [Casa de Busirane], de Spenser,¹⁹ aguça nossa curiosidade. No que diz respeito ao prazer indireto de uma felicidade imaginada, a simples existência do pastoril²⁰ lhe dá um lugar respeitável na literatura. E também alhures, ainda que não façamos a exigência de um final feliz para cada história que lemos, mesmo assim, quando acontece

um final feliz adequado e bem executado, com certeza desfrutamos da felicidade dos personagens. Estamos preparados até mesmo para desfrutar de maneira indireta do cumprimento de desejos totalmente impossíveis, tal como na cena da estátua em *Conto de inverno*,²¹ pois que desejo é tão impossível quanto o que os mortos aos quais fomos cruéis e injustos pudessem viver novamente, nos perdoar e assim “tudo ser como antes”? Aqueles que buscam apenas felicidade indireta quando leem não são literatos, mas aqueles que fingem que ela nunca pode ser um ingrediente da boa literatura estão errados.

¹*Boojum* é um animal ficcional que aparece no livro *A caça ao snark*, do escritor inglês Lewis Carroll, autor das conhecidas obras *Alice no País das Maravilhas* e *Alice no País do Espelho*. [N. T.]

²Gertrude Stein (1874-1946) foi uma escritora estadunidense. A citação é de “*Rose is a rose is a rose is a rose*” [A Rosa é uma rosa é uma rosa é uma rosa] é parte de *Sacred Emily* [Sagrada Emília], poema de 1913.

³Mopsa é uma pastora de ovelhas que aparece na peça *Conto de inverno*, de William Shakespeare. [N. T.]

⁴Cap. 3, ad fin.

⁵*Guy Mannering ou O astrólogo* é um romance do escritor escocês Sir Walter Scott (1771-1832). [N. T.]

⁶D. H. Lawrence (1885-1930) foi um conhecido escritor inglês mais conhecido pela obra *O amante de Lady Chatterley*. [N. T.]

⁷John Ruskin (1819-1900) foi um desenhista, crítico de arte e escritor inglês. [N. T.]

⁸Thomas Malory (1405-1471), escritor inglês cuja obra mais famosa é *Le Morte D’Arthur* [A morte de Arthur], um dos principais livros sobre o Rei Artur e os Cavaleiros da Távola Redonda. [N. T.]

⁹Caxton, XVII, 14 (Vinaver, 1014).

¹⁰*Stylemonger* no original. [N. T.]

¹¹A palavra americanismo refere-se a construções sintáticas e lexicais típicas do inglês falado nos Estados Unidos, que o diferenciam do inglês britânico. [N. T.]

¹²Infinitivo partido (*split infinitive* no original) é uma construção gramatical em inglês na qual uma frase ou uma palavra fica entre a partícula *to* e a forma do verbo no infinitivo. [N. T.]

¹³John Dryden (1631-1700), poeta, dramaturgo e crítico literário inglês. [N. T.]

¹⁴Na mitologia grega, um complicado triângulo amoroso envolve Fedra, casada com Teseu, Hipólito, filho de Teseu, e uma amazona chamada Antíopa. [N. T.]

¹⁵Nome dos protagonistas do romance *Orgulho e preconceito*, de Jane Austen. [N. T.]

¹⁶Livro do escritor escocês James Hogg (1770-1835). [N. T.]

¹⁷O general Tilney é um personagem de *Northanger Abbey*, da escritora inglesa Jane Austen. [N. T.]

¹⁸*Grandes esperanças* é um romance do escritor inglês Charles Dickens, que conta a história de Philip Pirrip, conhecido simplesmente como Pip. [N. T.]

¹⁹“House of Busirane” [Casa de Busirane] é parte do poema épico *The Faerie Queene* [A rainha das fadas], do escritor inglês Edmund Spenser, publicado no final do século XVI. [N. T.]

²⁰Pastoril é o nome de um gênero literário, musical e das artes visuais que apresenta de maneira idealizada e romantizada a vida rural como melhor que a vida urbana, esta marcada por vícios e corrupções de todo tipo. Exemplo clássico na música é a *Sexta sinfonia*, de Beethoven, conhecida como *Sinfonia pastoral*. [N. T.]

²¹A cena da estátua mencionada é uma situação em *Conto de inverno*, uma peça de William Shakespeare. [N. T.]

CAPÍTULO | 5

A respeito do mito

Antes de prosseguir, eu devo fazer um desvio para eliminar um equívoco que o último capítulo talvez possa ter sugerido.

Compare o seguinte:

1. Havia um homem que cantava e tocava harpa tão bem que até mesmo as feras e as árvores se ajuntavam para ouvi-lo. Quando a esposa dele morreu, ele desceu vivo ao mundo dos mortos, tocou na presença do Rei dos Mortos até que este sentisse pena e lhe devolvesse a esposa, com a condição de que o homem a levasse para fora daquela terra sem olhar para trás, para vê-la, ao menos uma vez, até que estivessem ao alcance da luz. Mas quando eles estavam quase do lado de fora, faltando muito pouco para sair, o homem olhou para trás, e ela desapareceu para sempre.
2. “Havia um homem que estava longe de casa há muitos anos, porque Poseidon estava com raiva dele, e durante todo aquele tempo os pretendentes de sua esposa estavam gastando os seus bens e tramando contra o seu filho. Mas, com muito esforço, ele regressou ao lar, revelou-se a uns poucos, salvou sua própria vida e matou seus inimigos.” (Este é o resumo que Aristóteles fez da *Odisseia* em sua *Poética* 1455b.)
3. Imaginemos — porque com certeza não vou escrevê-la — uma sinopse na mesma escala de *As torres de Barchester*,¹ *Middlemarch*² ou *A feira das vaidades*,³ ou de alguma obra mais curta, como *Michael*,⁴ de Wordsworth, ou o *Adolphe*, de Constant,⁵ ou *A volta do paraíso*.⁶

O primeiro, ainda que seja apenas um simples resumo, apresentado com as primeiras palavras que vieram à mente do autor, provocaria, creio eu, uma impressão poderosa em qualquer pessoa com sensibilidade, se lesse aquela história pela primeira vez. O segundo não é nem de longe uma leitura tão satisfatória quanto a anterior. Percebemos que uma boa história poderia ser escrita com esse enredo, mas o resumo não é em si uma boa história. Quanto ao

terceiro, cujos resumos não escrevi, vemos de imediato que seriam completamente inúteis — não apenas inúteis como uma representação do livro em questão, mas inúteis em si mesmos; insuportavelmente monótonos, impossíveis de se ler.

Portanto, há um tipo particular de história que tem valor intrínseco — um valor independente de sua incorporação em qualquer obra literária. A história de Orfeu nos toca e nos toca no âmago; o fato que Virgílio e outros a contaram em boa poesia é irrelevante. Pensar nela e ser comovido por ela não é o mesmo que pensar naqueles poetas ou ser comovido por eles. É bem verdade que uma história como essa dificilmente nos atingiria a não ser em palavras. Mas essa é uma relação accidental. Se alguma arte sofisticada de mímica, de filme silencioso ou imagens em série pudesse apresentá-la, ela nos afetaria do mesmo modo.

Alguém poderia esperar que os enredos das mais grosseiras histórias de aventuras, escritas para aqueles que querem apenas o acontecimento, teriam essa qualidade extraliterária. Mas isso não acontece. Não se pode ludibriá-los com uma sinopse em vez de a história em si. Querem apenas o acontecimento, mas o acontecimento não os alcançará a não ser que esteja “descrito”. Além disso, suas histórias mais simples são complicadas demais para um resumo compreensível; acontecem coisas demais. As histórias nas quais estou pensando sempre têm uma forma narrativa muito simples — uma forma satisfatória e inevitável, como um bom vaso ou uma tulipa.

É difícil dar a tais histórias qualquer outro nome a não ser *mitos*, embora essa palavra seja infeliz em muitos sentidos. Em primeiro lugar, devemos lembrar que a palavra grega *muthos* não se refere a esse tipo de história, mas a qualquer tipo de história. Em segundo lugar, nem todas as histórias que um antropólogo classificaria como mitos têm a qualidade que estou tratando aqui. Quando falamos de mitos, assim como quando falamos de baladas, geralmente estamos pensando nos melhores exemplos e esquecendo a maioria. Se analisarmos de forma consistente todos os mitos de qualquer povo, ficaremos chocados com muito do que lermos. Muitos deles, seja lá o que tiverem significado para o homem antigo ou selvagem, para nós são sem sentido e chocantes; chocantes não só por sua crueldade e obscenidade, mas por sua aparente tolice — algo próximo da loucura. Fora dessa categoria e desse emaranhado esqualido, os grandes mitos — Orfeu, Deméter⁷ e Perséfone,⁸ as Hespérides,⁹ Balder,¹⁰ Ragnarok,¹¹ ou Ilmarinen forjando o sampo¹² — elevam-se como olmos. De modo inverso, algumas narrativas que não são mitos no sentido antropológico, tendo sido inventadas por indivíduos em períodos totalmente civilizados, têm o que eu chamo de “qualidade mítica”. Assim são os enredos de *O médico e o monstro*, *A porta no muro*, de H. G. Wells, ou *O castelo*, de Kafka. Essa é a

concepção de Gormenghast em *Titus groan*, do Sr. Peake,¹³ ou dos ents em Lothlorien, em *O senhor dos aneis*, do professor Tolkien.

Apesar dessas inconveniências, eu devo usar a palavra *mito* ou inventar uma palavra, e penso que a primeira opção é o mal menor. Os que leem para entender — não me preocupo com os traficantes de estilo — vão compreender a palavra no sentido que estou lhe dando. Um mito significa, neste livro, uma história com as características seguintes:

1. O mito, no sentido que já indiquei, é extraliterário. Os que chegaram ao mesmo mito por intermédio de Natalis Comes,¹⁴ Lemprière,¹⁵ Kingsley,¹⁶ Hawthorne,¹⁷ Robert Graves¹⁸ ou Roger Green¹⁸ têm uma experiência mítica em comum; e isso é importante, e não um simples máximo divisor comum. Em contraste, os que chegaram à mesma história pelo Romeu de Brook²⁰ ou pelo Romeu de Shakespeare têm apenas um máximo divisor comum, sem valor em si mesmo.
2. O prazer do mito raramente depende de atrações narrativas costumeiras como o suspense ou a surpresa. Mesmo quando o ouvimos pela primeira vez, parece inevitável. E ouvi-lo pela primeira vez tem o valor principal de nos apresentar a um objeto permanente de contemplação — mais como uma coisa que uma narrativa — que nos influencia por seu sabor peculiar de qualidade, não como um aroma ou um acorde faz. Algumas vezes, até da primeira vez, nenhum elemento narrativo aparece. A ideia que os deuses, e todos os homens bons, vivem sob a sombra do Ragnarok não é bem uma história. As Hespérides, com sua macieira e seu dragão, já são um mito potente, mesmo sem trazer Héracles para roubar as maçãs.
3. A simpatia humana é reduzida ao mínimo. Definitivamente não projetamos a nós mesmos nos personagens. Eles são como formas movendo-se em outro mundo. Sentimos de fato que o padrão dos movimentos deles tem uma relevância profunda para com as nossas vidas, mas não nos transportamos na imaginação ao mundo deles. A história de Orfeu nos deixa triste, mas lamentamos por todos os homens em vez de vividamente nos simpatizarmos com ele, tal como fazemos, digamos, com o *Troilus* de Chaucer.²¹
4. O mito é sempre, em um sentido da palavra, “fantástico”. Lida com os impossíveis e com o sobrenatural.
5. A experiência pode ser triste ou alegre, mas é sempre grave. O mito cômico (no meu sentido de *mito*) é impossível.
6. A experiência não apenas é grave, mas inspiradora de reverência. Sentimos que o mito é numinoso.²² É como se um grande momento nos fosse comunicado. Os esforços recorrentes do pensamento para apreender —

queremos dizer, em essência, conceituar — esse algo são vistos na tendência persistente da humanidade em dar explicações alegóricas aos mitos. E depois que todas as alegorias foram experimentadas, o mito em si continua a ser mais importante que elas. Estou descrevendo e não explicando os mitos. Inquirir como surgiram — se eles são uma ciência primitiva ou remanescentes fósseis de rituais, se são invenções de curandeiros ou o aflorar do inconsciente coletivo ou individual — vai além do meu propósito. Estou preocupado com o efeito dos mitos enquanto agem na imaginação consciente das mentes semelhantes às nossas, e não com seu efeito hipotético em mentes pré-lógicas ou em sua pré-história no inconsciente. Pois apenas o primeiro pode ser observado diretamente ou traz o tema para o âmbito dos estudos literários. Quando falo de sonhos, quero dizer, e só poderia dizer, sonhos que são lembrados depois de acordar. Da mesma forma, quando falo de mitos quero dizer mitos, tal como nós os experimentamos: isto é, mitos contemplados, mas não acreditados, desassociados do ritual, apresentados à imaginação plenamente desperta de uma mente lógica. Trato apenas daquela parte do iceberg que se mostra acima da superfície da água; sozinha tem beleza, e sozinha existe como um objeto de contemplação. Não há dúvida de que existe muita coisa submersa. O desejo de investigar as partes submersas tem uma genuína justificativa científica. Mas a atração peculiar do estudo, suspeito eu, surge em parte do mesmo impulso que faz com que os homens alegorizem os mitos. É mais um esforço para capturar, conceituar esse algo importante que os mitos parecem sugerir.

Considerando que eu defino os mitos pelo efeito que eles exercem em nós, está claro para mim que a mesma história pode ser um mito para uma pessoa e não para outra. Seria um erro fatal se meu objetivo fosse apresentar critérios pelos quais pudéssemos classificar histórias como míticas ou não míticas. Mas não é esse o meu objetivo. Estou preocupado com modos de ler, e é por isso que esta digressão sobre os mitos se fez necessária.

A pessoa que entra em contato pela primeira vez com o que considera um grande mito por meio de um relato verbal escrito de maneira crua, vulgar e repleto de cacofonias releva e ignora a má escrita e presta atenção apenas ao mito. Ela não se importa muito com a escrita. Está contente por ter o mito em quaisquer termos. Mas isso se assemelharia com precisão ao mesmo comportamento que, no capítulo anterior, eu atribuí ao não literato. Nos dois há a mesma atenção mínima às palavras e a mesma concentração no acontecimento. Mesmo assim, se igualássemos aquele que ama o mito com a massa dos não literatos, estaríamos profundamente equivocados.

A diferença é que, enquanto ambos usam o mesmo procedimento, o que ama o mito utiliza-o quando é apropriado e fecundo, ao contrário dos não literatos. O valor característico do mito não é um valor literário, nem a apreciação de um mito é uma experiência tipicamente literária. Ele não se aproxima das palavras com a expectativa ou a crença de que elas sejam um bom material de leitura; elas constituem apenas informação. Seus méritos ou defeitos literários não importam (para seu propósito principal) muito mais que uma tabela de horários ou um livro de receitas. Claro que pode acontecer de as palavras que lhe contam o mito serem em si mesmas uma obra de fina arte literária — como na prosa Edda.²³ Se esse leitor for uma pessoa literata — e quase sempre é —, irá se deliciar na peça literária em si. Mas o prazer literário será distinto de sua apreciação do mito, assim como nosso desfrute pictórico de *O nascimento de Vênus*, de Botticelli, é distinto das nossas reações, quaisquer que sejam elas, ao mito que o quadro celebra.

Os não literatos, por sua vez, sentam-se para “ler um livro”. Submeteram sua imaginação à guia de um autor. Mas é uma submissão irresoluta. Eles podem fazer muito pouco por si mesmos. Tudo tem que ser enfatizado, descrito e revestido com os *clichês* certos para prender sua atenção. Porém, ao mesmo tempo, não têm nenhuma noção de obediência estrita às palavras. O comportamento deles em um determinado sentido é mais literário que o da pessoa que busca — e ama — o mito por meio do verbete árido de um dicionário de cultura clássica; mais literário porque está preso ao e totalmente dependente do livro. Mas é algo tão nebuloso e precipitado que dificilmente poderia utilizar qualquer coisa que um bom livro oferece. São como aqueles alunos que querem que tudo lhes seja explicado e não prestam muita atenção à explicação. E apesar de, tal como o amante de mitos, se concentrarem no acontecimento, é um tipo muito diferente de acontecimento e um tipo muito diferente de concentração. Ele será tocado pelo mito enquanto viver; eles, quando a empolgação momentânea acabar e a curiosidade momentânea for satisfeita, se esquecerão do acontecimento para sempre. E com razão, porque o tipo de acontecimento que valorizam não demanda a lealdade permanente da imaginação.

Em resumo, o comportamento de quem ama os mitos é extraliterário, enquanto o dos demais é não literário. Ele extrai dos mitos o que estes têm para oferecer. Eles não extraem da leitura nem um décimo ou um quinquagésimo do que a leitura tem a oferecer.

Tal como eu já havia dito, o grau pelo qual qualquer história é um mito depende em grande medida da pessoa que a ouve ou a lê. Segue-se daí um importante corolário. Não devemos nunca presumir que sabemos exatamente o que está acontecendo quando qualquer outra pessoa lê um livro.²⁴ Bem além de

qualquer dúvida, o mesmo livro pode ser uma mera “fábula” emocionante para um e veicular um mito, ou algo como um mito, para outro. A leitura de Rider Haggard é especialmente ambígua quanto a esse respeito.²⁵ Se você se encontrar com dois garotos lendo seus romances, você não poderá concluir que estão tendo a mesma experiência. Enquanto um se concentra apenas no perigo que os heróis correm, o outro pode sentir o que é “assombroso”. Enquanto um se apressa por curiosidade, o outro pode pausar para contemplar. Para o garoto não literato as cenas de caça a elefantes e os naufrágios podem ser tão bons quanto o elemento mítico — são igualmente “empolgantes” — e Haggard, em geral, pode entreter tanto quanto John Buchan.²⁶ O garoto que aprecia os mitos, se também for literato, logo descobrirá que Buchan é de longe o melhor escritor; mesmo assim, terá consciência de que, por intermédio de Haggard, encontrará algo que é muito mais que mera emoção. Ao ler Buchan, ele se pergunta “O herói vai fugir?” Ao ler Haggard, sente que “Eu nunca vou conseguir sair disso. Isso nunca vai escapar de mim. Essas imagens deitaram raízes profundas bem abaixo da superfície da minha mente”.

Logo, a semelhança de método entre leitura de mitos e a leitura característica do não literato é superficial. E são praticadas por diferentes tipos de pessoas. Já conheci literatos que não gostam de mitos, mas nunca conheci um não literato que gostasse. O não literato aceitará histórias que consideramos flagrantemente improváveis; a psicologia, o estado da sociedade apresentado, as viradas no enredo são incríveis. Mas eles não aceitam o que é comprovadamente impossível e sobrenatural. “Isso não poderia acontecer de verdade”, dizem eles, e deixam o livro de lado. Pensam que é “bobo”. Assim, enquanto algo a que poderíamos chamar de “fantasia” constitui boa parte da experiência deles enquanto leitores, eles invariavelmente não gostam do que é fantástico. Mas essa distinção me adverte que não podemos penetrar muito a fundo em suas preferências sem primeiro definir alguns termos.

¹ Romance do escritor inglês Anthony Trollope (1815-1882), publicado em 1857. [N. T.]

² *Middlemarch*, romance da escritora inglesa Mary Anne Evans, que o publicou sob o pseudônimo de George Eliot em 1871. [N. T.]

³ *A feira das vaidades*, romance do escritor inglês William Makepeace Thackeray, publicado em 1848. [N. T.]

⁴ *Michael* é um poema do gênero pastoril do poeta romântico inglês William Wordsworth (1770-1850), publicado em 1800. [N. T.]

⁵ *Adolphe* é um romance do escritor francês Benjamin Constant, publicado em 1816. [N. T.]

⁶ *A volta do paraíso*, publicado em 1898, é um romance do escritor norte-americano naturalizado britânico Henry James (1843-1916). [N. T.]

- [7](#) Deméter era a deusa grega da fertilidade da terra e da agricultura. A Deméter grega era equivalente a Ceres (de onde vem a palavra “cereal”) dos romanos. [N. T.]
- [8](#) Na mitologia grega, Perséfone foi raptada por Hades, o deus do mundo dos mortos, que a levou para os seus domínios. Ela passava metade do ano no Olimpo, na companhia dos outros deuses, e metade no mundo inferior. [N. T.]
- [9](#) Na mitologia grega, as Hespérides eram divindades à luz do dia e da tarde. Eram as donas do Jardim das Hespérides, no extremo ocidental do mundo, onde cresciam árvores que produziam frutos que podiam conceder juventude permanente a quem os comesse. [N. T.]
- [10](#) Na mitologia nórdica, Balder, o Belo, filho de Odin e Friga (portanto, irmão do conhecido Thor, o deus do trovão), é uma divindade associada à justiça e à sabedoria.
- [11](#) Na mitologia nórdica, o Ragnarok seria o fim de todas as coisas, a destruição do mundo, dos homens e até dos deuses. Depois outro ciclo seria iniciado, e tudo recomeçaria [N. T.]
- [12](#) No *Kalevala*, o épico nacional finlandês, conta-se como o deus ferreiro Ilmarinen forjou o sampo, um artefato mágico, que conferia boa sorte ao seu possuidor. [N. T.]
- [13](#) Mervy Peake (1911-1968), escritor inglês de obras de literatura fantástica e de fantasia com elementos surreais. [N. T.]
- [14](#) Natalis Comes (1520-1532) foi um mitógrafo italiano, cuja principal obra, *Mythologiae*, contribuiu para popularizar o conhecimento da mitologia clássica greco-romana no período da Renascença. [N. T.]
- [15](#) John Lemprière (1765-1824), lexicógrafo inglês, conhecido por sua erudição. [N. T.]
- [16](#) Charles Kingsley (1819-1875), sacerdote anglicano, reformador social e escritor inglês. [N. T.]
- [17](#) Nathaniel Hawthorne (1804-1864), escritor estadunidense, cuja mais famosa obra é *A letra escarlate*. [N. T.]
- [18](#) Robert Graves (1895-1985), poeta e romancista inglês (N. T.).
- [19](#) Roger Lancelyn Green (1918-1987), escritor inglês de histórias para crianças. Foi professor em Oxford e membro dos Inklings, grupo do qual fizeram parte J. R. R. Tolkien e C. S. Lewis (N. T.).
- [20](#) Arthur Brook, falecido em 1563, poeta inglês, autor de *The Tragical History of Romeus and Juliet* [A trágica história de Romeu e Julieta], considerada a principal fonte de inspiração para William Shakespeare escrever sua peça *Romeu e Julieta*. [N. T.]
- [21](#) Troilus é um personagem do romance *Troilyusand Criseyde*, do poeta inglês Geoffrey Chaucer (1434-1400). [N. T.]
- [22](#) A palavra *numinoso*, do latim *numen*, é um termo técnico em estudos de religião, utilizado pelo teólogo luterano alemão Rudolf Otto (1869-1937) em sua obra clássica *O sagrado*. A palavra é usada para designar uma realidade transcendental, metafísica, que assusta e atrai ao mesmo tempo. [N. T.]
- [23](#) A Edda é uma coleção escrita em norueguês antigo no início do século XII da era cristã. É a principal fonte de informações que se tem sobre a antiga mitologia escandinava. [N. T.]
- [24](#) Não digo que nunca podemos descobrir
- [25](#) Rider Haggard (1856-1925), escritor inglês da era vitoriana, famoso por suas obras de aventuras em ambientes exóticos, sendo a mais conhecida *As minas do Rei Salomão*. [N. T.]
- [26](#) John Buchan (1875-1940) foi um escritor escocês que também se dedicou à política, tendo escrito livros de aventuras. [N. T.]

CAPÍTULO | 6

Os significados de “fantasia”

A palavra *fantasia* é um termo tanto literário quanto psicológico. Enquanto literário, uma fantasia significa qualquer narrativa que lida com o impossível e o sobrenatural. A *balada do velho marinheiro*,¹ *Gulliver*,² *Erewhon*,³ *O vento nos salgueiros*,⁴ *The Witch of Atlas* [A feiticeira de Atlas],⁵ *Jurgen*,⁶ *The Crock of Gold* [O vaso de ouro],⁷ a *Vera Historia* [História verdadeira],⁸ *Micrômegas*,⁹ *Planolândia*¹⁰ e as *Metamorfoses*, de Apuleio,¹¹ são fantasias. É claro que são bastante heterogêneas em espírito e propósito. A única coisa em comum a elas é o elemento fantástico. Chamarei esse tipo de fantasia de “fantasia literária”.

Como termo psicológico, *fantasia* tem três significados.

1. Uma construção imaginativa que, de um modo ou de outro, agrada o paciente e é confundida como sendo a realidade. Uma mulher nessa condição imagina que uma personalidade famosa está apaixonada por ela. Um homem acredita que é o filho de pais nobres e abastados que desapareceu há muito tempo, e logo será descoberto, reconhecido e cativado com luxo e honrarias. Os acontecimentos mais comuns são distorcidos, com frequência não sem engenhosidade, para servir como evidência da crença estimada. Não há necessidade que eu dê um nome a esse tipo de fantasia, porque não será necessário voltar a mencioná-la. O delírio, a não ser por algum acidente, não causa interesse literário.
2. Uma construção imaginativa agradável entretida de maneira incessante e em detrimento do próprio paciente, mas sem a ilusão de que seja realidade. Um sonho acordado — e assim é reconhecido pelo sonhador — de triunfos militares ou eróticos, de poder ou grandeza, ou mesmo mera popularidade, que é reiterado ou elaborado de forma constante ano após ano. Vem a ser o principal consolo e quase o único prazer da vida do sonhador. Sempre que as necessidades da vida o libertam, retira-se para “esta rebelião invisível da mente, esta prodigalidade generosa do ser”. Realidades, mesmo as realidades que agradam aos outros homens, para ele ficam insípidas. Torna-se incapaz de

qualquer esforço necessário para alcançar uma felicidade que não seja meramente imaginária. O sonhador de riquezas ilimitadas não poupará um único centavo. O Don Juan imaginário não medirá esforços para se mostrar minimamente agradável para qualquer mulher com quem se encontrar. Eu denomino essa atividade de construção mórbida de castelos.

3. A mesma atividade realizada de maneira moderada e breve como um feriado ou uma recreação temporários, devidamente subordinada a atividades mais efetivas e descontraídas. Talvez não seja preciso discutir se um homem seria mais sábio ao viver sem nada disso em sua vida, uma vez que ninguém o faz. Nem tal devaneio sempre tem um fim em si mesmo. O que de fato fazemos é o que frequentemente sonhamos em fazer. Os livros que escrevemos uma vez foram livros que, em um sonho acordado, nos imaginamos escrevendo — apesar de que, é claro, jamais de maneira tão perfeita. Eu chamo isso construção normal de castelos.

Mas a construção normal de castelos pode ser de dois tipos, e a diferença entre os dois é muito importante. Esses tipos podem ser denominados egoísta e desinteressado. No primeiro, o próprio sonhador é sempre o herói, e tudo é visto através de seus olhos. É ele que dá respostas espirituosas, conquista as mulheres bonitas, é dono de um iate transoceânico ou aclamado como o maior poeta em atividade no mundo. No outro, o sonhador não é o herói do sonho, ou talvez nem faça parte dele. Assim, um homem que não tem a menor condição de viajar para a Suíça, na realidade, pode se distrair com devaneios sobre um feriado alpino. Ele estará presente na ficção, mas não como um herói, e sim como um espectador. Uma vez que sua atenção estaria voltada para fora de si mesmo, para as montanhas, como se estivesse de fato na Suíça, então a atenção dele está voltada para as montanhas imaginárias na construção de castelos. Mas algumas vezes o sonhador não está presente de jeito nenhum no sonho. É provável que eu seja um dos muito que, em uma noite insone, se entretém com paisagens inventadas. Desenho grandes rios onde as gaivotas gritam nos estuários, através dos contornos cada vez mais estreitos e de desfiladeiros íngremes, até o quase inaudível tilintar do barulho da nascente daquele rio em uma curva de um brejo. Mas não estou lá eu mesmo como um explorador, nem mesmo como um turista. Estou vendo aquele mundo de fora. Um estágio posterior é alcançado com frequência pelas crianças, em geral em cooperação. Elas conseguem inventar todo um mundo, povoá-lo e permanecer fora dele. Porém, quando tal estágio é alcançado, algo mais que um simples devaneio entrou em ação: está ocorrendo construção, invenção — em uma única palavra, *ficção*.

Há então, se o sonhador tem algum talento, uma transição fácil da construção desinteressada de castelos para a invenção literária. Há até mesmo uma transição da construção egoísta para a desinteressada, e daí para a ficção genuína. Trollope nos conta em sua autobiografia como seus romances cresceram a partir da construção de um castelo que no início tinha sido do tipo mais flagrantemente egoísta e compensatório.

Nesta investigação atual, contudo, não estamos preocupados com a relação entre construção de castelos e composição, mas entre construção de castelos e a leitura. Já afirmei que um tipo de história apreciada pelos não literatos é aquela que os capacita a desfrutar do amor, da riqueza ou da fama indiretamente, por intermédio dos personagens. Na verdade, é uma construção egoísta de castelos guiada ou conduzida. Enquanto leem, projetam a si mesmos no personagem mais invejável ou admirável, e, depois de terminada a leitura, é provável que seus prazeres e suas vitórias forneçam vestígios para os próximos sonhos.

Presume-se às vezes, penso eu, que toda a leitura dos não literatos seja desse tipo e envolva essa projeção. Por “essa projeção”, quero dizer uma projeção por conta dos prazeres, triunfos e honras indiretos. Algum tipo de projeção sobre todos os personagens principais, tanto vilões quanto heróis, invejáveis e desprezíveis de igual modo, é sem dúvida necessário para todos os leitores de todas as histórias. Precisamos “empatizar”, penetrar seus sentimentos, ou então seria melhor ler sobre os amores dos triângulos.¹² Mas seria precipitado concluir que, mesmo para os leitores não literatos de ficção popular, há sempre uma projeção do modelo egoísta da construção de castelos.

Para início de conversa, alguns deles gostam de histórias cômicas. Não penso que o prazer de uma piada é sempre, para eles ou para qualquer outra pessoa, uma forma de construção de castelos. Certamente não desejamos *ser* o Malvólio¹³ usando ligas em volta das pernas ou o Sr. Pickwick¹⁴ no lago. Dentro do possível, poderíamos dizer “gostaria de estar lá para ver isso”, mas é desejar que sejamos apenas espectadores — o que já somos — naqueles lugares que julgamos melhores. Repito, muitos dos não literatos gostam de histórias de fantasmas e outros horrores, porém, quanto mais gostam deste tipo de história, menos gostariam de ser eles mesmos personagens em uma delas. É possível desfrutar de histórias de aventuras às vezes porque o leitor se vê no papel do herói corajoso e engenhoso. Mas não creio que possamos ter certeza de que esse é seu único ou principal prazer. Ele pode admirar um herói desses e desejar seu sucesso sem se apropriar desse sucesso.

Sobrou um grupo de histórias cuja atração, até onde podemos constatar, não depende de nada a não ser de uma construção egoísta de castelos: histórias de sucesso, algumas de amor e algumas da alta sociedade. Essas são as leituras

favoritas de leitores das classes mais baixas; mais baixas, porque ler os faz saírem, mesmo que por um pouco de tempo, de si mesmos, confirma neles uma autoindulgência que eles já têm em demasia e os desvia da maior parte daquilo que realmente tem valor tanto nos livros como também na vida. Essa construção de castelos, com a ajuda ou não de livros, é o que os psicólogos chamam de fantasia em um dos sentidos da palavra. Se não tivéssemos feito as distinções necessárias, seria fácil presumir que tais leitores gostariam de fantasias literárias. O inverso é verdadeiro. Faça um teste e descobrirá que as detestam. Pensam que são apenas “histórias para crianças” e não veem nenhuma vantagem em ler “coisas que nunca acontecem de verdade”.

Fica evidente para nós que os livros de que gostam estão cheios de impossibilidades. Eles não têm objeção a psicologias monstruosas nem a coincidências absurdas. Mas exigem uma observância rigorosa das leis naturais tal como as conhecem e uma normalidade geral quanto a roupas, engenhocas, alimentos, casas, profissões e ao tom em geral do mundo cotidiano. Isso, sem dúvida, se deve em parte à extrema inércia da imaginação deles. Eles apenas podem tornar real para si o que já leram mil vezes e viram centenas de vezes antes. Porém, há uma razão mais profunda.

Ainda que não confundam sua construção de castelos com a realidade, querem sentir que poderia ser assim. A leitora não acredita que todos os olhares a estão seguindo tal como acontece com a heroína do livro. Ela quer sentir que, se tivesse mais dinheiro e, por consequência, melhores vestidos, joias, cosméticos e oportunidades, talvez estivessem. O leitor não acredita que é rico e frequenta a alta sociedade, mas, se ganhasse na loteria, se fortunas pudessem tão somente ser construídas sem qualquer talento, isso poderia vir a ser. Ele sabe que o sonho não aconteceu, mas exige que seja, em princípio, realizável. É por isso que a mais leve sugestão de algo que se admite impossível estraga seu prazer. Uma história que apresente o maravilhoso, o fantástico lhe diz, de maneira implícita: “Sou apenas uma obra de arte. É assim que você deve me receber — deve me desfrutar pelas minhas sugestões, minha beleza, minha ironia, minha construção, e assim por diante. Não há a menor possibilidade de qualquer coisa nesse sentido acontecer com você no mundo real”. Depois disso, o ato de ler — seu tipo de leitura — torna-se sem sentido. A não ser que ele sinta que “um dia isso poderia — quem sabe? — acontecer comigo”, todo o propósito pelo qual lê é frustrado. É, portanto, uma regra absoluta: quanto mais a leitura de alguém é uma forma de construção egoísta de castelos, mais exigirá certo realismo superficial e menos gostará do fantástico. Quer ser enganado, pelo menos por um instante, e nada pode enganar, a não ser que seja algo que traga uma semelhança plausível com a realidade. Uma construção desinteressada de castelos pode sonhar com néctar e

ambrosia, com o pão das fadas e com orvalho de mel; o tipo egoísta sonha, em vez disso, com ovos e bacon ou bife.

Mas eu já usei a palavra *realismo*, que é ambígua, e deve ser decomposta.

[1](#) *A balada do velho marinheiro*, do poeta inglês Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), conta a respeito de uma viagem marítima na qual vários acontecimentos sobrenaturais se sucedem. [N. T.]

[2](#) *Viagens de Gulliver*, a mais conhecida obra do escritor irlandês Jonathan Swift (1667-1745). [N. T.]

[3](#) *Erewhon*, do escritor inglês Samuel Butler (1835-1902), considerada uma das mais importantes utopias literárias do século XIX. Erewhon é um país imaginário no qual a narrativa ocorre. [N. T.]

[4](#) *O vento nos salgueiros* é uma fantasia para crianças do escritor escocês de literatura infantil Kenneth Grahame (1859-1932). [N. T.]

[5](#) *The Witch of Atlas* é um poema do escritor inglês Percy Bysshe Shelley (1792-1822). [N. T.]

[6](#) *Jurgen, A comédia da justiça*, do escritor norte-americano de fantasia e ficção James Branch Cabell (1879-1958). [N. T.]

[7](#) *The Crock of Gold* é um romance humorístico do escritor irlandês James Stephens (1880-1950). [N. T.]

[8](#) *Vera Historia*, de Luciano de Samósata (125-181), escrita no segundo século da era cristã, é a obra de ficção mais antiga da qual se tem notícia que trata do tema de viagens ao espaço. [N. T.]

[9](#) *Micrômegas* é uma obra de ficção espacial do conhecido escritor francês Voltaire (1694-1778). [N. T.]

[10](#) *Planolândia — Um romance de muitas dimensões* é uma obra de ficção do escritor inglês Edwin Abbott (1838-1926). [N. T.]

[11](#) *Metamorfoses* é uma obra de ficção do escritor latino Lucio Apuleio (125 d.C.-170 d.C.). [N. T.]

[12](#) Possível alusão ao livro do escritor e erudito inglês Edwin A. Abbott (1838-1926), *Planolândia: um romance de muitas dimensões*, em que as diferentes figuras geométricas são dotadas de características humanas e, em dado momento, trata de como o triângulo pode ou não se casar entre si. [N. E.]

[13](#) Malvólio é um personagem da peça *Noite de Reis*, de William Shakespeare, conhecida por usar ligas pretas ao redor de meias amarelas. [N. T.]

[14](#) O Sr. Pickwick é personagem de *As aventuras do Sr. Pickwick*, do escritor inglês Charles Dickens. [N. T.]

CAPÍTULO | 7

Sobre realismos A palavra realismo tem um significado em lógica, na qual seu oposto é o nominalismo, e outro em metafísica, na qual seu oposto é o idealismo. Na linguagem política, tem um terceiro e um tanto depreciado significado: as atitudes de nossos oponentes que deveríamos chamar de “cínicas” são chamadas de “realistas” quando o nosso lado as adota. No momento, nenhum desses sentidos nos preocupa. Nosso interesse é apenas com realismo e realista enquanto termos da crítica literária. E mesmo nessa área restrita, uma distinção precisa ser estabelecida de imediato.

Todos nós deveríamos descrever como realistas as especificações exatas de tamanho que são dadas por medição direta em *Gulliver* ou por comparação com

os objetos famosos na *Divina comédia*. E quando o frei de Chaucer afugenta o gato do banco em que quer se sentar, deveríamos descrever isso como um toque realista.¹ É o que chamo de realismo de representação — a arte de trazer algo para perto de nós, fazendo com que aquilo que está sendo representado seja palpável e vívido, por meio de detalhes nitidamente observados ou imaginados. Podemos citar como exemplos o dragão “fungando por toda a pedra”, em *Bewoulf*; o Arthur, de Lazamon, que, ao ouvir que era rei, sentou-se em silêncio e, “em um momento estava enrubescido, e, em outro, estava pálido”; os pináculos em Gawain, que pareciam ter sido “recortados do papel”; Jonas entrando na boca da baleia “como um grão de areia na porta de uma catedral”; as fadas padeiras em Huon tirando a massa dos seus dedos; Falstaff em seu leito de morte, “arrancando o lençol da cama”; os pequenos riachos de Wordsworth, ouvidos de noite, mas “inaudíveis à luz do dia”.²

Para Macaulay, tal realismo de representação é a principal distinção entre Dante e Milton. E Macaulay está certo até certo ponto, embora nunca se dera conta de que tropeçou não na diferença entre dois poetas em particular, mas na diferença geral entre as obras medievais e as clássicas. A Idade Média privilegiou um desenvolvimento brilhante e exuberante do realismo representacional, porque naquele tempo os homens não eram inibidos nem por um espírito da época — revestiam suas histórias com os costumes do seu tempo — nem por um senso de decoro. A tradição medieval nos deu “*Fire and fleet and candle-light*”,³ e a clássica “*C’était pendant l’horreur d’une profonde nuit*”.⁴

Há de se observar que a maioria dos exemplos de realismo representacional que estou apresentando, ainda que não os tenha escolhido por este motivo, ocorrem na narração de histórias que não são “realistas” em si, apenas no sentido de serem prováveis ou até mesmo possíveis. Isso deveria esclarecer de uma vez por todas uma confusão muito elementar que já detectei algumas vezes entre o realismo de representação e aquilo que chamo de realismo de conteúdo.

Uma ficção é realista em conteúdo quando é provável ou “fiel à vida”. Encontramos realismo de conteúdo, isolado do mais leve realismo de representação e, portanto, “quimicamente puro”, em uma obra como *Constant*, de Adolphe. Ali uma paixão, e o tipo de paixão que não é muito raro no mundo real, é perseguida em todas as suas angústias até a morte. Não há uma descrença a ser suspensa.⁵ Nós nunca duvidamos de que isso é exatamente o que poderia acontecer. Mas enquanto há muito para ser sentido e muito para ser analisado, não há nada para ser visto, ouvido, provado ou tocado. Não há “*close-ups*” nem detalhes. Não há personagens secundários nem mesmo lugares dignos de menção. Com exceção de uma passagem curta, por um propósito especial, não há referência nem ao clima nem à zona rural. Em Racine também, dada a

situação, tudo é provável, mesmo inevitável. O realismo de conteúdo é grande, mas não há realismo de representação. Não sabemos como qualquer um parecia, vestia-se ou comia. Todos falam do mesmo jeito. Não há quase nenhum costume. Eu sei muito bem o que significaria *ser* Orestes⁶ (ou Adolphe), mas não saberia se o encontrei como com certeza reconheceria Pickwick, ou Falstaff,⁷ ou provavelmente o velho Karamazov, ou Bercilak.⁸

Os dois realismos são bem independentes. É possível ter o de representação sem o de conteúdo, como no romance medieval; ou o de conteúdo sem o de representação, como na tragédia francesa (e em algumas gregas); ou ter os dois juntos, como em *Guerra e paz*,⁹ ou nenhum dos dois, como em *Furioso*,¹⁰ ou *Rasselas*,¹¹ ou *Cândido*.¹²

Nesta época, é importante que nos lembremos de que todas as quatro maneiras possíveis de escrever são boas e obras-primas podem ser produzidas em qualquer uma delas. O gosto dominante no presente exige realismo de conteúdo.¹³ As grandes conquistas do romance do século XIX nos treinaram para apreciá-lo e esperá-lo. Todavia, cometeríamos um erro desastroso e criaríamos mais uma classificação equivocada de livros e leitores se elevássemos essa preferência natural e historicamente condicionada à condição de princípio. Há um perigo nisso. Ninguém que eu conheça disse, de fato, em tantas palavras, que uma ficção não é adequada para uma leitura adulta e civilizada a não ser que represente a vida tal como a conhecemos ou viremos a conhecer pela experiência. Porém, parece que tal suposição espreita muita crítica e discussão literária. Percebemos isso na negligência ou no descrédito generalizado do romântico, do idílico e do fantástico, e da rapidez com que estigmatizamos exemplos desses gêneros como sendo “escapismo”. Percebemos isso quando livros são elogiados por serem “comentários sobre” ou “reflexões” (ou, pior ainda, “fatias”) da vida. Percebemos também que a “fidelidade à vida” é tida como tendo uma autoridade sobre a literatura que supera todas as demais considerações. Autores, coibidos por nossas leis contra a obscenidade — leis que podem ser bem bobas — de usar meia dúzia de monossílabos, sentem-se como se fossem mártires da ciência, como Galileu. À objeção “isso é obsceno” ou “isso é depravado”, ou mesmo à objeção mais importante do ponto de vista crítico, “isso não é interessante”, a resposta “isso ocorre na vida real” algumas vezes parece ser entendida como sendo quase suficiente.

Primeiro, precisamos decidir que espécies de ficção podem ser apontadas como fiéis à vida. Imagino que devemos dizer que um livro tem essa propriedade quando um leitor sensível, quando o termina, pode sentir: “Sim. Isso — desse jeito horrível, ou esplêndido, ou vazio, ou irônico — é o que nossa vida é. Esse é o tipo de coisa que acontece. É assim que as pessoas se comportam”.

Mas quando dizemos “o tipo de coisa que acontece”, queremos dizer que é o tipo de coisa que acontece em geral ou frequentemente, algo que é típico da raça humana? Ou queremos dizer “o tipo de coisa que poderia acontecer ou que, por uma chance em mil, pode ter acontecido uma vez?” Pois há uma grande diferença quanto a isso entre Édipo *tirano*¹⁴ ou *Grandes esperanças*¹⁵ de um lado, e *Middlemarch* ou *Guerra e paz* do outro. Nos dois primeiros, vemos (de modo geral) tais acontecimentos e comportamentos que seriam prováveis e característicos da vida humana, dada a situação. Mas a situação em si não é. É extremamente improvável que um menino pobre de repente fique rico graças a um benfeitor anônimo, que mais tarde se revela um criminoso. São remotas as chances de qualquer um ser abandonado quando bebê, depois resgatado, depois adotado por um rei, daí, por uma coincidência, ter matado o pai, e logo depois, por outra coincidência, casado com a viúva do pai. A má sorte de Édipo demanda tanta suspensão da descrença quanto a boa sorte do Conde de Monte Cristo.¹⁶ Nas obras-primas de George Eliot e Tolstói, por outro lado, tudo é provável e típico da natureza humana. Essas são as coisas que podem acontecer com qualquer um. Essas coisas podem ter acontecido com milhares de pessoas. Podemos esbarrar em pessoas desse tipo a qualquer momento. Podemos dizer sem nenhuma reserva: “A vida é assim”.

Ficções desses dois tipos podem ser distinguidas de fantasias literárias como o *Furioso*, *O conto do velho marinheiro* ou *Vathek*,¹⁷ embora devam também ser distinguidos um do outro. E tão logo essa distinção ocorra, não podemos deixar de observar que até tempos bem modernos quase todas as histórias eram do primeiro tipo — pertenciam ao grupo de Édipo, não ao do *Middlemarch*. E, assim como todo mundo, com exceção das pessoas chatas, não menciona em suas conversas o que é normal, mas excepcional — você mencionará que viu uma girafa em Petty Cury,¹⁸ mas não que viu um estudante —, os autores tratavam do excepcional. Públicos de tempos passados não teriam visto nenhum sentido em uma história sobre qualquer outra coisa. Diante de questões como as que encontramos em *Middlemarch*, ou *A feira das vaidades*,¹⁹ ou *The Old Wives's Tale*²⁰ [O conto das velhas esposas], diriam: “Mas tudo isso é perfeitamente comum. É o que acontece todo dia. Se essas pessoas são tão comuns, e o que acontece com elas é tão banal, por que você está nos contando a respeito delas em primeiro lugar?” Podemos aprender da atitude mundial e imemorial do homem ao notar como as histórias são introduzidas na conversa. As pessoas começam dizendo: “A coisa mais estranha que já vi foi...”, ou “Vou lhe contar algo ainda mais esquisito que aquilo”, ou “Tenho algo para dizer que você mal vai acreditar”. Esse era o espírito de quase todas as histórias antes do século XIX. Os feitos de Aquiles ou de Rolando²¹ eram contados porque foram

atos heroicos excepcionais e improváveis; o fardo matricida de Orestes, porque era um fardo excepcional e improvável; a vida de um santo, porque ele era excepcional e improvavelmente santo. A má sorte de Édipo, ou de Balin,²² ou de Kullervo²³ foi contada porque estava além de todo precedente. *The Reeve's Tale*²⁴ [O conto do capataz] foi contado porque o que acontece nele é incomum e tal, mas inacreditavelmente engraçado.

Assim, é claro que, se formos realistas radicais a ponto de defendermos que toda boa ficção tem que ser fiel à vida, teremos que assumir uma ou outra de duas linhas. Por um lado, podemos dizer que as únicas ficções boas são aquelas que pertencem ao segundo tipo, a família de *Middlemarch*: ficções das quais podemos dizer, sem reservas, “a vida é assim”. Se fizermos isso, teremos contra nós a prática e a experiência literárias de quase toda a raça humana. Esse é um antagonista formidável demais. *Securus judicat*.²⁵ Caso contrário, teremos que argumentar que histórias como as de Édipo, com elementos excepcionais e atípicos (e, portanto, notáveis), também são fiéis à vida.

Pois bem, se formos determinados o suficiente, poderemos apenas — e tão só — ignorá-los. Poderemos defender que histórias assim estão dizendo de maneira implícita que “a vida é de um jeito tal que até isso é possível. Um homem poderia ficar rico devido a um criminoso agradecido. Um homem pode ser tão azarado quanto Balin. Um homem pode ser queimado com ferro em brasa e gritar ‘água’ bem na hora de convencer um velho e bobo proprietário de terras a cortar uma corda porque ele fora convencido que o ‘dilúvio de Noé’ ia acontecer outra vez. Uma cidade poderia ser tomada por um cavalo de madeira”. E teríamos que defender não só que estão dizendo isso, mas que dizem de forma verdadeira.

Entretanto, mesmo que tudo isso seja concedido — e o último item é difícil de engolir —, a posição me pareceria artificial demais, algo pensado em defesa de uma tese desesperada e fora de sintonia com a experiência que temos quando lemos as histórias. Mesmo se as histórias permitirem concluir que “a vida é de um jeito tal que isso é possível”, será que alguém acreditaria que elas convidam a essa conclusão, que são contadas ou ouvidas por causa disso, que é algo mais que um acidente isolado? Porque aqueles que contam a história e os que a leem (incluindo a nós mesmos) não estão pensando a respeito de nenhuma generalidade como a vida humana. A atenção está voltada para algo concreto e individual; para o terror, o esplendor, a maravilha, a pena ou o absurdo de um caso particular. Isso é o que importa não por qualquer luz que possa iluminar a vida do homem, mas por si mesmo.

Em geral, quando tais histórias são bem produzidas, nós obtemos o que pode ser chamado de probabilidade hipotética — o que seria provável se a situação

inicial acontecesse. Contudo a situação em si é tratada como se fosse imune à crítica. Em épocas mais simples, era aceita com base na autoridade. Nossos ancestrais atestavam isso usando expressões como *myn auctour* (“meu autor”) ou *thise olde wise* (“este velho sábio”).²⁶ Era tomada, se poetas e ouvintes levantassem a questão em primeiro lugar, como tomamos um fato histórico. E o fato, diferente da ficção, se suficientemente bem atestado, não precisa ser provável. Em geral não é. Algumas vezes somos alertados para não tirarmos das narrativas quaisquer conclusões quanto à vida em geral. Quando um herói levanta uma pedra grande, Homero nos diz que nem dois homens modernos, nem dois homens do mundo da nossa experiência seriam capazes de fazer o mesmo.²⁷ Hércules, diz Píndaro, viu a terra dos hiperbóreos,²⁸ mas não imagine que você vai chegar lá.²⁹ Em tempos mais sofisticados, a situação é aceita mais como um postulado. “Vamos admitir” que Lear³⁰ dividiu o seu reino; que o “*riche gnof*”³¹ em “O conto do moleiro” era infinitamente crédulo; que uma moça que coloca uma roupa de homem fica irreconhecível de imediato para todos, incluindo o seu amante; que calúnias contra as pessoas mais próximas e queridas, mesmo quando levantadas pelos personagens mais suspeitos, serão levadas a sério. Com certeza o autor não está dizendo “esse é o tipo de coisa que acontece”? Ou se certamente está, ele mente? Mas ele não está. Ele está dizendo: “Imagine se isso acontecesse, quão interessante, quão tocante as consequências não seriam! Ouçam. Seria assim”. Questionar o postulado em si demonstraria uma compreensão equivocada, como perguntar por que trunfos devem ser trunfos. É o tipo de coisa que Mopsa faz. Não é o ponto. A *razão de ser* da história é o que nos fará chorar, ou estremecer, ou querer saber, ou rir enquanto a estivermos lendo.

O esforço de encaixar tais histórias em uma teoria realística radical da literatura me parece perverso. Elas não são, em qualquer sentido importante, representações da vida como a conhecemos, e nunca foram valorizadas por o serem. Os acontecimentos estranhos não estão revestidos com probabilidade hipotética para aumentar nosso conhecimento da vida real por apresentar como ela reagiria a esse teste improvável. É o contrário. A probabilidade hipotética é trazida para tornar os acontecimentos estranhos mais perfeitamente imagináveis. Hamlet não é colocado frente a frente com um fantasma para que suas reações possam nos ensinar mais a respeito da sua natureza e, por conseguinte, a respeito da natureza humana em geral; ele é mostrado reagindo naturalmente para que possamos aceitar o fantasma. A exigência que toda literatura deva ter um realismo de conteúdo não pode ser sustentada. Grande parte da grande literatura até o momento produzida no mundo não o tem. Mas há uma exigência bem

diferente que podemos fazer de maneira adequada. Não que todos os livros devam ser realistas em conteúdo, mas o tanto desse realismo que pretendam ter.

Parece que esse princípio nem sempre foi entendido. Há pessoas sérias que recomendam que todos façam leituras realistas porque, dizem eles, nos preparam para a vida real, e quem iria, se pudesse, proibir contos de fadas para crianças e romances para adultos, porque “apresentam um quadro falso da vida” — em outras palavras, enganam seus leitores.

Creio que o que já foi dito a respeito da construção egoísta de castelos nos acautela com relação a esse erro. Os que querem ser enganados sempre exigem daquilo que leem pelo menos um realismo superficial e aparente de conteúdo. Com certeza, a demonstração de tal realismo que engana o mero construtor de castelos não enganaria um leitor literário. Se for para ser enganado, seria necessária uma semelhança muito mais sutil e próxima da vida real. Mas, sem algum grau de realismo de conteúdo — um grau proporcional à inteligência do leitor —, não acontecerá nenhum engano. Ninguém o enganará, a não ser que você pense que está dizendo a verdade. O romântico desavergonhado tem muito menos poder para enganar que o realista aparente. Uma fantasia confessa é o tipo preciso de literatura que não engana de jeito nenhum. As crianças não são enganadas por contos de fadas; com frequência e de maneira mais grave, são enganadas por histórias escolares. Adultos não são enganados por ficção científica; podem ser enganados pelas histórias de revistas femininas. Nenhum de nós é enganado pela *Odisseia*, pelo *Kalevala*, por *Beowulf* ou por Malory. O perigo de verdade se espreita em romances de aparência sóbria em que tudo parece ser muito provável, mas nos quais, na verdade, tudo foi planejado para transmitir algum “comentário sobre a vida” de ordem social, ético, religioso ou antirreligioso. Para alguns, pelo menos, esses comentários devem ser falsos. Na verdade, nenhum romance enganará o melhor tipo de leitor. Ele nunca confunde a arte com a vida ou com a filosofia. Enquanto lê, pode entrar no ponto de vista de cada autor sem nem aceitá-lo nem rejeitá-lo, suspendendo, quando necessário, sua descrença e (o que é mais difícil) sua crença. Mas outros não possuem esse poder. Devo adiar uma consideração mais completa do seu erro para o próximo capítulo.

Por fim, o que diremos quanto o estigma do “escapismo”?

Agora há um senso nítido conforme o qual toda e qualquer leitura é uma fuga, pois envolve uma transferência temporária do pensamento sobre o nosso ambiente real para coisas meramente imaginadas ou pensadas. Isso acontece quando lemos história ou ciência não menos do que quando lemos obras de ficção. Toda fuga é *da* mesma coisa, da realidade imediata e concreta. A questão importante é para *onde* escapamos. Alguns fogem para uma construção egoísta

de castelos. E isso em si pode ser ou inofensivo, se não muito proveitoso, revigorante, ou brutal, sensual e megalomaniaco. Outros escapam na direção da mera brincadeira, *divertissements*³² que podem ser requintadas obras de arte — o *Sonho de uma noite de verão* ou o *Nun's Priest's Tale* [Conto do padre da freira].³³ Outros, mais uma vez, escapam na direção do que chamo de construção desinteressada de castelos que é “conduzida”, por, digamos, a *Arcadia*,³⁴ *The Shepherds Sirena* [A sereia do pastor de ovelhas]³⁵ ou *O conto do velho marinheiro*. E outros fogem para ficções realistas. Pois, como Crabbe³⁶ apontou em uma passagem³⁷ não muito citada, um conto sombrio e angustiante pode oferecer uma fuga completa das aflições reais do leitor. Mesmo uma ficção que chama nossa atenção para a “vida”, ou “a crise atual”, ou “a Época” pode fazer isso. Pois esses, afinal, são construtos, *entia rationis*,³⁸ e não fatos no mesmo nível do aqui e agora, como minha perturbadora dor abdominal, a corrente de ar nesta sala, a pilha de provas que preciso corrigir, a conta que não estou conseguindo pagar, a carta que não sei como responder e meu amor enlutado ou não correspondido. Quando penso em “a Época”, eu me esqueço deles.

Logo, o escape é comum para muitos tipos de leitura, bons e maus. Ao acrescentar o sufixo *-ismo*, sugerimos, penso eu, um hábito confirmado de escapar muitas vezes ou por muito tempo na direção das coisas erradas, ou usar a fuga como um substituto para ação onde a ação é apropriada, e assim negligenciando as oportunidades reais e fugindo das obrigações reais. Sendo assim, devemos julgar cada caso conforme os seus méritos. A fuga não está necessariamente ligada ao escapismo. Os escritores que nos levam para mais longe em regiões impossíveis — Sidney,³⁹ Spencer⁴⁰ e Morris⁴¹ — eram homens ativos e entusiasmados no mundo real. A Renascença e o nosso século XIX, períodos prolíficos em fantasia literária, foram períodos de grande energia.

Como a acusação de escapismo contra uma obra muito irreal é algumas vezes variada ou reforçada com a de infantilidade ou (como agora dizem) “infantilismo”, não será demais comentar uma acusação tão ambígua quanto esta. Dois pontos precisam ser assinalados.

Primeiro, a associação entre fantasia (incluindo *Märchen*⁴²) e infância, a crença que as crianças são as leitoras apropriadas para este tipo de obra ou que esta é uma leitura adequada para crianças, é moderna e local. Grande parte das fantasias e contos de fada não foi produzida para crianças, e sim para todos. O professor Tolkien descreveu o estado real desta questão.⁴³ Alguns tipos de móveis foram deslocados para o quarto das crianças quando saíram da moda entre os adultos; com os contos de fada aconteceu a mesma coisa. Imaginar qualquer afinidade especial entre a infância e histórias com elementos maravilhosos é como imaginar uma afinidade especial entre a infância e sofás

vitorianos. Se hoje poucos com exceção das crianças leem essas histórias, não é porque as crianças têm uma predileção especial por elas, mas porque crianças são indiferentes a modas literárias. O que vemos nas crianças não é um gosto especificamente infantil, mas apenas uma predileção humana normal e perene, que foi atrofiada de maneira temporária nos mais velhos por causa de uma moda. Somos nós, não as crianças, que precisamos explicar nossas predileções. E mesmo dizer isso é muito. Nós devemos, em estrita verdade, dizer que algumas crianças, assim como alguns adultos, gostam desse gênero, e que muitas crianças, assim como muitos adultos, não gostam. Não devemos ser enganados pela prática contemporânea de classificar os livros de acordo com a “faixa etária” a que supomos eles seriam adequados. Esse trabalho é feito por pessoas que não são muito curiosas a respeito da natureza real da literatura, nem estão muito familiarizadas com a sua história. É uma regra de ouro rudimentar, conveniente para professores, bibliotecários e os departamentos de publicidade das editoras. Mesmo assim é muito falível. Instâncias que a contradizem (em ambas as direções) ocorrem diariamente.

Em segundo lugar, se tivermos que usar as palavras *infantil* ou *pueril* em sentido pejorativo, devemos estar certos de que se referem apenas a essas características da infância sem as quais nos tornamos melhores e mais felizes quando as superamos, e não as que qualquer pessoa normal manteria se conseguisse e que alguns são afortunados por manter. No nível corporal, isso é absolutamente óbvio. Ficamos felizes por superar a fraqueza muscular da infância, mas temos inveja dos que conseguem reter a energia, a cabeleira farta, a facilidade para dormir e a capacidade de recuperação rápida que as crianças têm. Mas será que o mesmo é verdadeiro em outro nível? Quanto mais cedo deixamos de ser volúveis, presunçosos, invejosos, cruéis, ignorantes ou facilmente assustáveis como muitas crianças são, melhor para nós e para quem estiver ao nosso redor. Porém, quem em seu perfeito juízo não conservaria, se pudesse, aquela curiosidade incansável, aquela intensidade de imaginação, aquela facilidade de suspender a descrença, aquele apetite intacto, aquela prontidão em maravilhar-se, em ter compaixão, em admirar? O processo de crescer deve ser valorizado pelo que se ganha, não pelo que se perde. Nem adquirir um gosto pelo que é realista é infantil no mau sentido. Perder o gosto pelo maravilhoso e pelas aventuras não é algo a ser elogiado mais do que perder os dentes, o cabelo, o paladar e, por fim, nossas esperanças. Por que ouvimos tanto a respeito dos problemas da imaturidade e tão pouco a respeito dos problemas da senilidade?

Quando acusamos uma obra de ser infantil precisamos, portanto, ser cuidadosos quanto ao que queremos dizer. Se simplesmente quisermos dizer que

o gosto pelo que aquela obra supre é algo que aparece cedo na vida, não há então nada contra esse livro. Uma preferência é infantil no mau sentido não porque se inicia cedo, e sim porque, tendo algum defeito intrínseco, deve desaparecer o mais cedo possível. Dizemos que um gosto assim é “infantil” porque é só a infância que pode desculpá-lo, e não porque só na infância pode-se obtê-lo. A indiferença à sujeira e à bagunça é “infantil” porque estas não são atitudes saudáveis e nem convenientes e, portanto, devem ser rapidamente superadas; um gosto por pão e mel, ainda que comum em nossa juventude, não deve ser algo “infantil”. Gostar de quadrinhos é desculpável apenas nos muito jovens, porque envolve uma aceitação de desenhos horríveis, uma rudez escassamente humana e uma narrativa rasa. Se for para chamar um gosto pelo maravilhoso de infantil no mesmo sentido, é preciso de igual maneira demonstrar sua qualidade ruim intrínseca. As datas em que nossas diversas características se desenvolvem não são indicadores do seu valor.

Se fossem, aconteceria um resultado muito divertido. Nada é mais próprio da juventude que o desprezo pela mocidade. O menino de oito anos despreza o de seis e se alegra por ser grande; o estudante de ensino médio está muito determinado a não ser criança, e o calouro da universidade está muito determinado a não ser um estudante de ensino médio. Se estivermos determinados a erradicar todos os traços da nossa juventude, sem examinar os seus méritos, poderíamos começar com isto — com o esnobismo cronológico característico da juventude. E o que seria então da crítica literária que atribui tanta importância a ser adulto e produz medo e vergonha com relação a qualquer prazer que possamos compartilhar com os muito jovens?

¹ *Contos da Cantuária*, D, 1775.

² *Beowulf*, 2288; *Brut*, 1987 sq.; *Gawain e o cavaleiro verde*, 802; *Patience*, 268; *Duke Huon of Burdeux*, II, cxvi, p. 409, ed. S. Lee, E.E.T.S.; *Henrique V*, II, iii, 14; *Excursion*, IV, 1174.

³ “*Fire and fleet and candle-light*” é um verso de *Lyke-Wake Dirge*, canção popular anônima inglesa do período medieval que narra a viagem da alma até o céu. Significa “fogo, abrigo e luz de velas”, expressando o conforto e a segurança que a alma encontra ao chegar ao céu. [N. T.]

⁴ *C’était pendant l’horreur d’une profonde nuit* — “Foi durante o horror de uma noite profunda” — é o trecho de *Athalie*, peça do teatrólogo francês Jean Racine. [N. T.]

⁵ Referência ao conceito de “suspensão da descrença”, um termo técnico de teoria da literatura que diz que o leitor, para ter uma experiência estética autêntica, precisa deixar de lado a descrença nos elementos impossíveis, fantásticos, contraditórios ou irrealis do texto que lê. Caso contrário, não “aproveitará” sua leitura. A expressão foi criada pelo poeta inglês Samuel Taylor Coleridge, em 1817. [N. T.]

⁶ Na mitologia grega, Orestes é filho do rei Agamêmnon e da rainha Clitemnestra. O filho deve assassinar a mãe para vingar a morte do pai pelas mãos de Clitemnestra e de seu amante. A lenda de Orestes inspira três tragédias do teatrólogo grego Sófocles. [N. T.]

- [7](#) Falstaff é um personagem criado por William Shakespeare, apresentado como fanfarrão, boêmio e *bon vivant*. [N. T.]
- [8](#) Bercilak é o nome do Cavaleiro Verde, personagem de *Sir Gawain e o cavaleiro verde*, poema do ciclo arturiano, da Inglaterra do século XIV. [N. T.]
- [9](#) *Guerra e paz* é uma das mais conhecidas obras do escritor russo Liev Tolstói, publicado em 1867. [N. T.]
- [10](#) *Orlando furioso* é um poema do italiano Ludovico Ariosto, escrito no início do século XVI. [N. T.]
- [11](#) *A história de Rasselas, príncipe da Abissínia*, é uma obra do poeta inglês Samuel Johnson, escrita no século XVIII. [N. T.]
- [12](#) *Cândido*, ou *O otimismo* é uma história escrita pelo filósofo francês Voltaire, publicado em 1759. [N. T.]
- [13](#) E em geral, realismo de representação também. Mas no momento este último não é relevante.
- [14](#) *Édipo Tirano* é uma peça do dramaturgo grego Sófocles, que viveu no quarto século a. C. [N. T.]
- [15](#) *Grandes esperanças* é um livro do escritor inglês do século XIX Charles Dickens. [N. T.]
- [16](#) Ver o apêndice.
- [17](#) *Vathek* é um romance de estilo gótico do escritor inglês William Beckford (1760-1844). O livro foi escrito originalmente em francês, tendo sido traduzido para o inglês pelo reverendo Samuel Henley, clérigo anglicano conhecido por sua erudição. [N. T.]
- [18](#) Petty Cury é um calçadão comercial na cidade de Cambridge, na Inglaterra. [N. T.]
- [19](#) *A feira das vaidades* é um romance do escritor inglês William Makepeace Thackeray (1811-1863). [N. T.]
- [20](#) *The Old Wives's Tale* é um romance do escritor inglês Arnold Bennett (1867-1931). [N. T.]
- [21](#) Rolando é um personagem da chamada Matéria de França ou Ciclo Carolíngio, que apresenta as aventuras de Carlos Magno e os Doze Pares de França. Rolando, sobrinho de Carlos Magno, era o líder da guarda pessoal do rei, os doze cavaleiros conhecidos como os Doze Pares de França. [N. T.]
- [22](#) Sir Balin, o selvagem, personagem da Matéria da Bretanha ou Ciclo Arturiano (o conjunto de lendas referentes ao rei Artur), é um dos Cavaleiros da Távola Redonda, cujo fim é trágico. [N. T.]
- [23](#) Kullervo é um personagem da literatura finlandesa que se tornou conhecido pelo elemento trágico que acompanha sua vida. [N. T.]
- [24](#) *The Reeve's Tale* é parte dos Contos da Cantuária, de Geoffrey Chaucer. [N. T.]
- [25](#) A frase é *Securus judicat orbis terrarum* — “o veredicto do mundo inteiro é seguro (ou conclusivo)”. Foi dita por Agostinho com respeito à Igreja “Católica” (não Romana), isto é, a igreja universal. Se toda a Igreja tem uma determinada opinião sobre um determinado ponto, essa opinião deve ser aceita. [N. T.]
- [26](#) Em inglês medieval no original. [N. T.]
- [27](#) *Ilíada*, V, 302 sq.
- [28](#) Na mitologia grega, a Hiperbórea era uma terra fantástica e maravilhosa localizada no extremo norte do mundo. [N. T.]
- [29](#) *Olympian* iii, 31; *Pythian* X, 29 sq.
- [30](#) Referência à tragédia *Rei Lear*, de William Shakespeare. [N. T.]
- [31](#) *Riche gnof*, “roceiro rico” (em inglês medieval no original). [N. T.]
- [32](#) Diversão, passatempo (em francês no original). [N. T.]
- [33](#) *Nun's Priest's Tale* é um dos Contos da Cantuária, de Geoffrey Chaucer, escrito no final do século XIV. [N. T.]
- [34](#) Arcádia refere-se a uma escola de estilo na literatura e na pintura, que idealizava a vida pastoril em detrimento da vida urbana. [N. T.]
- [35](#) *The Shepherds Sirena* é uma obra do poeta arcade inglês Michael Drayton (1563-1631). [N. T.]
- [36](#) George Crabbe (1754-1832), clérigo anglicano e poeta inglês, conhecido por suas narrativas de tom realista. [N. T.]
- [37](#) *Tales*, Preface, para. 16.
- [38](#) A expressão latina *entia rationis* significa “coisas da razão”. Foi citada por Baruch Spinoza (1632-1677), filósofo holandês de origem portuguesa. [N. T.]
- [39](#) Philip Sidney (1554-1586), poeta inglês. [N. T.]

[40](#) Edmund Spenser (1552/3-1599), poeta inglês, cuja obra mais conhecida é *The Faerie Queene* [A rainha das fadas]. [N. T.]

[41](#) William Morris (1834-1896), poeta e romancista da Era Vitoriana da Inglaterra. [N. T.]

[42](#) *Märchen* é o termo alemão para designar contos de fadas. [N. T.]

[43](#) “On Fairy-Stories”, *Essays presented to Charles Williams* (1947), p. 58. Edição brasileira: Tolkien, J. R. R. *Sobre histórias de fadas*. São Paulo: Conrad, 2006. [N. T.]

CAPÍTULO | 8

Sobre a leitura equivocada dos literatos

Precisamos agora retornar ao ponto que deixei em suspenso no capítulo anterior. Temos que considerar uma falha de leitura que perpassa nossa distinção entre os literatos e os não literatos. Alguns dentre os primeiros são culpados, e alguns dentre os últimos, não.

Essencialmente, ela envolve uma confusão entre a vida e a arte, até mesmo uma falha em admitir a mera existência da arte. Sua forma mais grosseira é ridicularizada na velha anedota do matuto na plateia que atirou no “vilão” do palco. Nós também a vemos no tipo mais inferior de leitor, o que quer uma narrativa sensacionalista, embora não a aceite a não ser seja oferecida como “notícia”. Em um nível superior, aparece como a crença de que todos os bons livros são bons principalmente porque transmitem conhecimento, ensinam “verdades” a respeito da “vida”. Dramaturgos e romancistas são elogiados como se estivessem, em essência, fazendo o que seria esperado de teólogos e filósofos, mas as qualidades que pertencem às obras deles, como inventividade e criatividade, são negligenciadas. São reverenciados como professores e apreciados de maneira insuficiente como artistas. Em resumo: a “literatura de poder” de De Quincey¹ é tratada como uma subespécie no interior de sua “literatura de conhecimento”.

Podemos começar deixando de lado uma maneira de tratar as obras de ficção como fontes de conhecimento, o que, ainda que não seja estritamente literário, é perdoável em certa idade e em geral passageiro. Entre doze e quinze anos, quase todos nós adquirimos, a partir da leitura de romances, junto com muita informação equivocada, um volume considerável de informações a respeito do mundo em que vivemos: sobre a comida, as roupas, os costumes e o clima de vários países, o exercício de várias profissões, sobre os métodos de viagem, os modos, as leis e os mecanismos da política. Não estávamos adquirindo uma filosofia de vida, mas o que é chamado de “cultura geral”. Em um caso particular, a ficção pode servir a esse propósito até mesmo a um leitor adulto. Um habitante de terras bárbaras pode apreender nosso princípio de que um

homem é inocente até que se prove sua culpa a partir da leitura de histórias detetivescas (nesse sentido, histórias do tipo fornecem excelente evidência de uma verdadeira civilização). Porém, no geral, esse uso da ficção é abandonado à medida que envelhecemos. As curiosidades que costumava satisfazer foram satisfeitas, ou simplesmente morreram, ou, se sobreviveram, buscamos agora informações em fontes mais seguras. É uma razão pela qual temos menos inclinação para começar um novo romance do que tínhamos na nossa juventude.

Tendo deixado de lado esse caso especial, podemos agora retornar ao assunto principal.

É óbvio que alguns dos não literatos confundem arte com um relato da vida real. Como vimos, aqueles cuja leitura é orientada pela construção egoísta de castelos inevitavelmente farão isso. Querem ser enganados; querem sentir que, ainda que as coisas bonitas nunca tenham de fato lhes ocorrido, poderiam ter acontecido. (“Ele poderia ter se interessado por mim do mesmo modo que o duque se interessou, na história, por aquela funcionária da fábrica.”) Porém, de igual maneira, é óbvio que muitos dos não literatos não estão nesse estado de forma alguma — na verdade, estão mais a salvo disso que qualquer outra pessoa. Faça o experimento com o dono da mercearia ou seu jardineiro. Muitas vezes você não vai conseguir realizá-lo com um livro, porque ele leu poucos, mas um filme servirá bem aos nossos propósitos. Se você reclamar com ele a respeito da imensa improbabilidade do seu final feliz, muito provavelmente responderá: “Ah. Acho que só colocaram para terminar assim”. Se você reclamar do interesse amoroso entediante e superficial que foi acrescentado a uma história de aventura masculina, ele dirá: “Oh, você sabe, eles geralmente precisam colocar um pouco disso. As mulheres gostam disso”. Ele sabe muito bem que o filme é arte, não conhecimento. Em um determinado sentido, sua falta de erudição literária o impede de confundir os dois. Nunca esperou que o filme fosse qualquer outra coisa a não ser um entretenimento passageiro e não muito importante. Nunca imaginou que qualquer arte pudesse proporcionar mais que isso. Ele vai ao cinema não para aprender, mas para relaxar. A ideia de que qualquer uma das suas opiniões a respeito do mundo real poderia ser modificada pelo que ele viu lhe pareceria absurda. Você acha que ele é um tolo? Mude o assunto da conversa de arte para a vida — fofoque, negocie com ele — e descobrirá que ele é tão perspicaz e realista quanto você poderia desejar.

Por outro lado, encontramos o erro, de uma forma sutil e sobretudo insidiosa, entre os literatos. Quando meus alunos falaram comigo a respeito da Tragédia (falaram com bem menos frequência, sem serem forçados, a respeito de tragédias), descobri por vezes uma crença valiosa, digna de ser testemunhada ou lida, principalmente porque comunica algo que é chamado de “visão”, “sentido”

ou “filosofia” trágicos da “vida”.² Esse conteúdo é descrito de diversas maneiras, mas parece que sua versão mais amplamente difundida consiste em duas proposições: (1) os grandes sofrimentos são resultantes de uma falha no sofredor que os padece; (2) esses sofrimentos, elevados ao extremo, revelam-nos certo esplendor no homem ou mesmo no universo. Ainda que a angústia seja grande, pelo menos não é sórdida, sem sentido ou apenas deprimente.

Ninguém há de negar que sofrimentos com tal causa e desfecho podem acontecer na vida real. Porém, se a tragédia é entendida como um comentário sobre a vida em tal sentido que se deva concluir daí que “esta é a forma típica, ou comum, ou definitiva do sofrimento humano”, ela então se torna um disparate ilusório. Falhas de caráter provocam sofrimento, mas bombas, baionetas, câncer e poliomielite, ditadores e motoristas imprudentes, flutuações no valor do dinheiro ou na empregabilidade e simples coincidências sem sentido provocam muito mais. Tribulações recaem sobre homens equilibrados, bem-ajustados e prudentes tão facilmente quanto sobre qualquer um. Nem os sofrimentos reais terminam com uma cortina que se fecha e um rufar de tambores “com uma mente calma e todas as paixões sossegadas”.³ Os moribundos raramente fazem um magnífico último discurso. E nós que os assistimos morrer, acho eu, não nos comportamos como os personagens menores em uma cena trágica de morte. Porque infelizmente a peça não acabou. Nós não temos *exeunt omnes*.⁴ A história real não termina: segue ao telefonar para o agente funerário, pagar contas, retirar a certidão de óbito, achar e executar um testamento, responder a mensagens de condolências. Não há grandeza nem finalidade. A tristeza real não termina nem com um estrondo nem com um choramingo. Às vezes, após uma jornada espiritual como a de Dante, descendo até o centro e depois, nível após nível, subindo a montanha da dor aceita, pode-se alcançar a paz — mas uma paz dificilmente menos severa que a própria jornada. Às vezes permanece a vida inteira, uma poça na mente que fica cada vez mais larga, mais rasa e mais doentia. Às vezes simplesmente desaparece, assim como acontece com outros sentimentos. Uma das alternativas tem grandeza, mas não uma grandeza trágica. As outras duas — feias, lentas, sentimentais, não impressionantes — não teriam serventia para um dramaturgo. O tragediógrafo não se atreve a apresentar a totalidade do sofrimento como em geral é, em sua mistura bruta de agonia com pequenez, todas as indignidades e (com exceção da compaixão) o aspecto desinteressante do luto. Isso arruinaria sua peça. Seria algo meramente enfadonho e deprimente. Ele escolhe da realidade só o que sua arte precisa, e o que a arte precisa é o excepcional. Por outro lado, aproximar-se de alguém que está sofrendo de verdade com essas ideias a respeito da grandeza trágica para

insinuar que ele está assumindo a “mortalha real”⁵ seria pior que imbecil: seria detestável.

Próximo de um mundo no qual não há tristezas, gostaríamos de um onde as tristezas seriam sempre significativas e sublimes. Mas se permitirmos que a “visão trágica da vida” nos faça crer que vivemos em tal mundo, seremos enganados. Os nossos próprios olhos nos ensinam melhor. Onde, em toda a natureza, há algo mais feio e mais indigno que o rosto inchado e distorcido de tanto chorar de um homem adulto? E o que está por detrás disso não é muito mais bonito. Não há nem cetro nem mortalha.

Penso que seja inegável que a tragédia, entendida como uma filosofia de vida, é a mais obstinada e mais bem camuflada de todos os desejos realizados, justo porque suas pretensões são tão aparentemente realistas. A alegação é que o pior já passou. A conclusão que, a despeito do pior, alguma sublimidade e algum significado permanecem é, por conseguinte, tão convincente como o testemunho de alguém que parece falar contra sua própria vontade. Porém, a alegação de que o pior já passou — de qualquer maneira, o tipo mais comum de “pior” — em minha opinião é simplesmente falsa.

Não é culpa dos tragediógrafos que essa alegação engane alguns leitores, pois os dramaturgos nunca a fizeram. São os críticos literários que a fazem. Os dramaturgos escolheram para suas histórias temas (com frequência baseadas no mítico e no impossível) adequadas à arte que praticam. Quase por definição, essas histórias seriam atípicas, surpreendentes e, de várias maneiras, adaptadas ao seu propósito. Histórias com um *finale* sublime e satisfatório foram escolhidas não porque um *finale* desse seja característico do sofrimento humano, mas porque é necessário a um bom drama.

É provavelmente dessa visão da tragédia que muitos jovens tiram a crença de que ela é essencialmente “mais fiel à vida” do que a comédia. Penso que isso seja totalmente infundado. Cada uma dessas formas retira da vida real os tipos de acontecimentos que precisam. A matéria-prima está ao nosso redor, misturada de alguma maneira. É a escolha, o isolamento e a padronização, não uma filosofia, que faz os dois tipos de peça. Os dois produtos não contradizem um ao outro mais que dois buquês de flores colhidos no mesmo jardim. A contradição vem apenas quando nós (não os dramaturgos) os transformamos em proposições do tipo “a vida humana é assim”.

Pode parecer estranho que as mesmas pessoas que pensam que a comédia é menos verdadeira que a tragédia com frequência consideram toda farsa como realista. Já me deparei várias vezes com a opinião de que, ao se virar de *Tróilo*⁶ para suas *faibliaux*, Chaucer estava se aproximando da realidade. Penso que isso vem de uma falta de capacidade de distinguir entre realismo de representação e

realismo de conteúdo. A farsa de Chaucer é rica em realismo de representação, mas não de conteúdo. Créssida e Alisoun são duas mulheres igualmente verossímeis, porém, o que acontece em *Tróilo* é muito mais provável que o que acontece em “O conto do moleiro”. O mundo da farsa² dificilmente é menos ideal que o pastoril. É um paraíso de piadas no qual as coincidências mais impossíveis são aceitas e tudo acontece para produzir riso. A vida real raramente consegue ser, e nunca permanece por mais de poucos minutos, tão engraçada quanto farsa bem-escrita. Por isso, as pessoas sentem que não podem admitir a comicidade de uma situação real de maneira mais enfática do que ao dizer “isto é tão bom quanto uma peça teatral”.

Todas as três formas de arte criam as abstrações que lhes são próprias. As tragédias omitem os golpes desajeitados e aparentemente sem sentido de muitas desgraças reais e a pequenez prosaica que sempre roubam das tristezas verdadeiras sua dignidade. As comédias ignoram a possibilidade de que o casamento entre apaixonados nem sempre conduz a uma felicidade permanente ou perfeita. A farsa exclui a compaixão a seus alvos de chacota em situações nas quais, fossem reais, seriam merecedores dela. Nenhum dos três tipos de arte está fazendo uma declaração a respeito da vida em geral. Todos são elaborações: coisas feitas *a partir* do material da vida real, acréscimos à vida em vez de comentários sobre ela.

Agora eu preciso tomar cuidado para não ser mal interpretado. O grande artista — ou, em todo caso, o grande artista literário — não pode ser um homem superficial em pensamento nem em sentimento. Não importa quão improvável e quão anormal seja a história que escolheu, ela irá, como costumamos dizer, “tornar-se verdadeira” em suas mãos. A vida que ganha estará impregnada com toda a sabedoria, todo o conhecimento e toda a experiência do autor, e mais ainda por algo que posso descrever apenas de maneira vaga como o sabor ou a “impressão” que a vida real tem para ele. É esse sabor ou essa impressão onipresente que faz com que criações ruins sejam tão piegas e angustiantes, e as boas tão revigorantes. As boas nos permitem compartilhar temporariamente de uma espécie de sanidade fervorosa. E podemos também — o que é menos importante — esperar encontrar nelas muitas verdades psicológicas e reflexões profundas, ou pelo menos sentidas de maneira profunda. Mas tudo isso vem a nós, e muito provavelmente saiu do poeta, como o “espírito” (uso aqui a palavra em sentido quase químico) de uma obra de arte, uma peça. Formulá-lo como uma filosofia, ainda que racional, e considerar a peça real como sendo principalmente um veículo para essa filosofia, é um ultraje ao que o poeta criou para nós.

Uso as palavras *coisa* e *feito* de maneira deliberada. Já mencionamos, mas sem resposta, a questão se um poema “não deve significar, mas ser”. O que impede o bom leitor de tratar uma tragédia — ele não falará muito a respeito de uma abstração como “Tragédia” — como um mero veículo para a verdade é a sua consciência contínua que ela não apenas significa, mas é. Não se trata simplesmente de *logos*⁸ (alguma coisa dita), mas *poiema*⁹ (alguma coisa feita). O mesmo é verdadeiro a respeito de um romance ou poema narrativo. São objetos complexos e feitos de maneira cuidadosa. Prestar atenção aos objetos que são é o nosso primeiro passo. Valorizá-los principalmente pelas reflexões que podem sugerir a nós ou pelos aspectos morais que podemos deles extrair é um exemplo flagrante de “usar” em vez “receber”.

O que quero dizer por “objetos” não precisa permanecer um mistério. Uma das principais conquistas em toda boa ficção é não ter nada a ver de modo algum com a verdade, a filosofia ou uma *Weltanschauung*.¹⁰ É o ajuste triunfante de dois tipos de ordem. Por um lado, os acontecimentos (o enredo em si) têm sua ordem cronológica e causal que teriam na vida real. Por outro, todas as cenas ou demais divisões da obra devem estar relacionadas entre si de acordo com os princípios da estrutura, como a textura das tintas em um quadro ou as passagens de uma sinfonia. Nossos sentimentos e nossa imaginação devem ser conduzidos por “um gosto depois do outro, confirmadas com as mudanças mais delicadas”. Os contrastes (e também premonições e ecos) entre o mais escuro e o mais claro, o mais rápido e o mais lento, o mais simples e o mais sofisticado, devem ter um tanto de equilíbrio, mas nunca uma simetria perfeita demais, de modo que a forma de toda a obra seja sentida como inevitável e satisfatória. Ainda assim, essa segunda ordem nunca deve se confundir com a primeira. Simples exemplos disso são a transição da “plataforma” para a cena da corte no começo de *Hamlet*, a localização da narrativa de Eneias nos Cantos II e III da *Eneida*, ou o aspecto sombrio dos dois primeiros livros do *Paraíso perdido* que conduz à ascensão no terceiro. Mas há ainda outra exigência. O mínimo possível deve existir só por causa de outras coisas. Cada episódio, explicação, descrição, diálogo — idealmente cada sentença — deve ser agradável e interessante em si mesma. (Um defeito no *Nostromo*, de Conrad, é que temos que ler tanta pseudo-história antes de chegarmos ao assunto principal, o único motivo pelo qual essa história existe).

Alguns desconsiderarão isso como sendo “simples técnica”. Com certeza devemos concordar que esses ordenamentos, à parte daquilo que exigem, são piores que “simples”: são um nada, assim como a forma é um nada à parte do próprio objeto ao qual dá forma. Porém, uma “apreciação” da escultura que ignorou a forma da estátua a favor da “visão da vida” do escultor seria um

autoengano. É pela forma que ela é uma estátua. Apenas porque é uma estátua é que mencionamos a cosmovisão do escultor em primeiro lugar.

É muito natural que, quando passamos pelos movimentos ordenados que uma grande peça teatral ou narrativa nos provoca — quando dançamos aquela dança ou participamos daquele ritual ou nos submetemos àquele padrão —, isso deve sugerir a nós muitas reflexões interessantes. “Exercitamos a musculatura mental” como resultado dessa atividade. Podemos agradecer a Shakespeare ou a Dante por ela, mas teria sido não atribuir-lhes a paternidade do uso filosófico ou ético que fazemos dela. Por um lado, é improvável que esse uso cresça muito — pode crescer um pouco — acima do nosso nível comum. Muitos dos comentários a respeito da vida que as pessoas extraem de Shakespeare poderiam ter sido aprendidos por talentos bem medíocres sem sua assistência. Por outro, poderia impedir recepções futuras da obra em si. Talvez voltemos a ela principalmente para encontrar maior confirmação da nossa crença de que ensina isso ou aquilo do que uma imersão renovada naquilo que é. Seremos como um homem que acende o fogo não para aquecer a água para o chá ou aquecer o quarto, mas na esperança de ver nele as mesmas imagens que viu no dia anterior. E considerando que o texto é como uma “nada além de luva de pelica” para um determinado crítico — já que tudo pode ser um símbolo, uma ironia ou uma ambiguidade —, nós facilmente descobriremos o que quisermos. A objeção suprema a isso é o que subjaz contra o uso popular de todas as artes. Estamos tão ocupados fazendo coisas com a obra de arte que damos a ela pouca oportunidade de nos afetar. Então, cada vez mais, só encontramos a nós mesmos.

Mas uma das principais operações da arte é remover nosso olhar daquela face espelhada, salvar-nos dessa solidão. Quando lemos a “literatura do conhecimento”, esperamos, como resultado, pensar mais correta e claramente. Ao ler obras imaginativas, essa é minha sugestão, estamos bem menos preocupados em alterar nossas opiniões — ainda que por vezes seja um dos seus efeitos, é claro — do que em entrar completamente nas opiniões, e, portanto, nas atitudes, nos sentimentos e na experiência total de outros homens. Quem, em seu bom senso, tentaria decidir entre as reivindicações do materialismo e do teísmo ao ler Lucrécio ou Dante? Mas quem em seu senso literário não aprenderia com eles, de maneira encantadora, um bocado sobre como é ser materialista ou teísta?

Na boa leitura não deve haver “problema de crença”. Eu li Lucrécio e Dante em uma época na qual eu concordava (em geral) com Lucrécio. Eu os li desde quando passei a concordar (em geral) com Dante. Não acho que isso mudou muito a minha experiência ou a minha avaliação de algum modo de ambos. O verdadeiro amante da literatura deve, de uma maneira, como um examinador honesto, estar preparado para dar a maior nota para a exposição mais eloquente,

feliz e bem documentada de pontos de vista dos quais diverge ou até mesmo abomina.

O tipo de leitura equivocada contra o qual estou protestando aqui infelizmente é encorajado pela crescente importância da “Literatura Inglesa” como disciplina acadêmica. Isso faz com que muitas pessoas capacitadas, brilhantes e diligentes a estudem, mas sem quaisquer interesses literatos. Forçados a falar incessantemente sobre livros, o que poderão eles fazer a não ser fazer dos livros os temas das suas conversas? Daí que a literatura se torna para eles uma religião, uma filosofia, uma escola de ética, uma psicoterapia, uma sociologia — qualquer coisa, menos uma coleção de obras de arte. Obras mais leves — *divertissements* — ou são desprezadas, ou apresentadas de maneira equivocada como sendo muito mais sérias do que parecem. Porém, para quem ama a literatura de verdade, uma *divertisse* escrita de maneira requintada é algo muito mais respeitável que algumas das “filosofias de vida” que são impostas aos grandes poetas. Para começar, é algo muito difícil de fazer.

Isso não quer dizer que todos os críticos que extraem uma filosofia de seus romancistas ou poetas favoritos realizam um trabalho sem valor: cada um deles atribui ao seu autor preferido o que acredita ser sabedoria; e aquilo que a ele parece sábio será, é claro, determinado pelo seu próprio calibre. Se o crítico for um tolo, irá descobrir e admirar a tolice; se for medíocre, irá encontrar e admirar apenas a mediocridade, platitude, naquilo que admira. Porém, se for um pensador profundo, o que elogia e expõe como sendo a filosofia do seu autor pode bem ser algo que vale a pena ler, mesmo que seja na verdade algo seu. Podemos compará-lo à longa sucessão de teólogos que basearam seus sermões edificantes e eloquentes em alguns de seus textos. O sermão propriamente, ainda que com uma exegese¹¹ ruim, muitas vezes era uma boa homilética¹² em si mesma.

¹ Thomas De Quincey (1785-1859) foi um escritor inglês, autor de vasta obra que cobriu ampla gama de assuntos e interesses. [N. T.]

² Provavelmente Lewis nesta frase faz alusão ao livro *O sentimento trágico da vida* (em inglês, *The Tragic Sense of Life*) do filósofo existencialista cristão espanhol Miguel de Unamuno, publicado em 1912. [N. T.]

³ Trecho de *Sansão agonista*, do poeta puritano inglês do século XVII John Milton. [N. T.]

⁴ A expressão latina *exeunt omnes* significa “saíram todos”. É uma expressão usada no teatro pelo diretor de uma peça para indicar que todos os atores saiam do palco. [N. T.]

⁵ Citação de um verso do John Milton. [N. T.]

⁶ Tróilo é um personagem citado na *Ilíada* de Homero. De acordo com a tradição, ele teria tido um romance trágico com a jovem Créssida. A referência no texto é ao poema épico do escritor inglês medieval Geoffrey Chaucer, que reconta a história trágica do jovem casal. [N. T.]

[7](#) A palavra *farsa* é usada em sentido técnico para designar um tipo de peça teatral cômica da Idade Média. [N. T.]

[8](#) A palavra grega *logos* significa “palavra”. É traduzida como “verbo” em João 1:1ss. [N. T.]

[9](#) A palavra grega *poiema* (da qual se origina a palavra “poema”) significa “algo produzido, feito”. É citada no original grego de Efésios 2:10. [N. T.]

[10](#) A palavra alemã *Weltanschauung* significa “cosmovisão”, ou seja, a maneira como se vê o mundo e a vida. [N. T.]

[11](#) Exegese é o termo técnico que designa o ato de extrair de um texto bíblico seu sentido. Em geral, pressupõe uma leitura do texto em sua língua original, o hebraico, no caso do Antigo, e o grego, no caso do Novo Testamento. [N. T.]

[12](#) Homilética é o termo técnico que designa a preparação e a prática de sermões nos cultos cristãos. [N. T.]

CAPÍTULO | 9

Levantamento

É conveniente agora resumir da seguinte maneira a posição que estou tentando desenvolver:

1. Uma obra de (qualquer) arte pode ser “recebida” ou “usada”. Quando a “recebemos”, exercitamos nossos sentidos e nossa imaginação, além de vários outros poderes de acordo com um padrão criado pelo artista. Quando a “usamos”, nós a tratamos como um auxílio para nossas atividades. Um, para usar uma imagem antiga, é como ser levado para um passeio de bicicleta por alguém que pode conhecer estradas que ainda não exploramos. O outro é como instalar um motorzinho na nossa bicicleta e depois sair por um dos nossos trajetos familiares. Esses passeios podem ser em si mesmos bons, ruins ou indiferentes. Os “usos” que os muitos fazem das artes podem ser ou não intrinsecamente vulgares, depravados ou mórbidos. Seja como for. “Usar” é algo inferior a “receber”, porque a arte, se usada em vez de recebida, só facilita, abrilhanta, alivia ou suaviza a nossa vida, e nada acrescenta a ela.
2. Quando a arte em questão é a literatura, surge uma complicação, porque “receber” palavras com significado sempre é, de alguma maneira, “usá-las”, ir através e além delas para um algo imaginário que não é verbal em si mesmo. A distinção, nesse caso, assume uma forma diferente. Vamos chamar esse conteúdo de “coisa imaginada”. O “usuário” quer usá-lo como um passatempo para uma hora enfadonha ou torturante, como um quebra-cabeça, como um auxílio para construir um castelo ou talvez como fonte para uma “filosofia de vida”. O “recebedor” quer permanecer nisso. Para ele, pelo menos temporariamente, é um fim. Pode ser comparado (em sentido superior) com a experiência de contemplação religiosa ou (em sentido inferior) com um jogo.
3. Porém, de modo paradoxal, o “usuário” nunca faz um uso pleno das palavras e, de fato, prefere aquelas das quais uso nenhum poderia ser feito. Uma apreensão muito bruta e rápida do conteúdo é o suficiente para os propósitos do “usuário”, porque quer apenas usá-las para sua necessidade atual.

Quaisquer palavras que convidem a uma apreensão mais exata são por ele ignoradas; seja qual for sua demanda, é um obstáculo. Para ele, as palavras são apenas indicadores ou placas de sinalização. Na boa leitura de um livro, por outro lado, ainda que as palavras com certeza apontem, fazem algo para o qual “apontar” é uma descrição muito grosseira. Elas são compulsões detalhadas de maneira sofisticada em uma mente desejosa e capaz de ser assim compelida. Por isso que falar de “mágica” ou “evocação” em conexão a um estilo literário é usar uma metáfora que não é meramente emotiva, mas extremamente adequada. Por isso que, mais uma vez, somos levados a falar da “cor”, do “sabor”, da “textura”, do “aroma” ou da “raça” das palavras. Por isso que a abstração inevitável de conteúdo e de palavras parece cometer violência contra a literatura de alto nível. Palavras, queremos declarar, são mais que o revestimento, mais até mesmo que a encarnação, do conteúdo. E é verdade. Da mesma forma, tente separar a forma e a cor de uma laranja. Mesmo assim, por alguns propósitos, devemos separá-las em pensamento.

4. Como as boas palavras podem assim nos impelir, guiando-nos até cada cantinho da mente do personagem, ou tornar o Inferno de Dante palpável e individual ou o olhar dos deuses sobre uma ilha em Píndaro,¹ a boa leitura é sempre auditiva assim como visual. Porque o som não é apenas um prazer adicionado, ainda que possa ser um prazer também, ele também é parte do estímulo; nesse sentido, é parte do significado. Isso é verdade até para um bom e fluente texto em prosa. O que nos mantém felizes quando lemos um prefácio de George Bernard Shaw,² a despeito de muita superficialidade e fanfarronice, é a confiança viva, envolvente e alegre, e isso nos alcança, sobretudo, por meio do ritmo. O que torna Gibbon tão empolgante é o senso de triunfo, ou a forma como se comanda e contempla as tantas misérias e grandezas da tranquilidade olimpiana. São os períodos que fazem isso. Cada um é como um grande viaduto no qual passamos, de maneira suave e a uma velocidade inalterada, através de vales sorridentes ou deploráveis.
5. Aquilo que delineia a má leitura pode entrar como um ingrediente na boa leitura. Entusiasmo e curiosidade obviamente o fazem. Assim como felicidade indireta; não que bons leitores alguma vez leem por causa disso, mas quando ocorre de forma legítima em uma ficção, eles são incorporados por ela. Porém, quando se exige um final feliz, não será por essa razão, mas porque de várias maneiras parece exigido pela própria obra. (Mortes e desastres podem ser tão evidentemente “forjados” e dissonantes quanto os sinos de um casamento). Uma construção egoísta de castelos não sobreviverá por muito tempo no leitor certo. Mas suspeito que, em especial na juventude, ou em outros períodos infelizes, poderá levá-lo a um livro. Há quem diga que a atração exercida por

Trollope ou até mesmo por Jane Austen em muitos leitores é o perambular imaginativo a uma idade em que sua classe, ou a classe com a qual se identificam, era mais segura e feliz que agora. Talvez o mesmo ocorra também com Henry James. Em alguns de seus livros, os protagonistas vivem uma vida que para muitos de nós é tão impossível como a das fadas ou das borboletas; livre de religião, de trabalho, de preocupações econômicas, de exigências familiares e de compromissos sociais. Mas só pode ser uma atração inicial. Ninguém que deseje principalmente ou mesmo de maneira muito forte uma construção egoísta de castelos perseverará muito tempo com James, Jane Austen ou Trollope.

Ao caracterizar os dois tipos de leitura, eu evitei deliberadamente a palavra “entretenimento”. Ainda que reforçada pelo adjetivo *mero*, é muito equivocada. Se entretenimento significa um prazer leve e agradável, penso então que é exatamente isso que devemos extrair de algumas obras literárias — digamos, de uma trivialidade de um de Prior ou Martial. Se nos referirmos àqueles elementos que “prendem” o leitor de livros populares — suspense, emoção e coisas parecidas —, então eu diria que todo livro deve ser entretenimento. Um bom livro será mais, não deve ser menos. Entretenimento, nesse sentido, é como uma prova na faculdade. Se uma ficção não puder apresentar nem isso, poderemos ser dispensados de investigar suas qualidades superiores. Entretanto o que “prende” um leitor não prenderá outro. Onde o leitor inteligente prende a respiração, o inferior reclamará que nada está acontecendo. Porém, espero que a denominação geral (em tom depreciativo) “entretenimento” encontre um lugar entre as minhas classificações.

Evitei também descrever o tipo de leitura que aprovo como sendo “leitura crítica”. A expressão, se não for usada de maneira elíptica, me parece profundamente enganosa. Afirmar em um capítulo anterior que podemos julgar qualquer sentença, ou mesmo qualquer palavra, apenas pelo efeito que consegue ou não exercer. O efeito deve preceder o julgamento sobre o efeito. O mesmo é verdadeiro quanto à obra como um todo. Idealmente, devemos recebê-la primeiro, depois avaliá-la. Se não for assim, não teremos nada para avaliar. Infelizmente esse ideal é cada vez menos praticado quanto mais exercemos uma profissão literária ou vivemos em círculos literários. Ocorre, de maneira magnífica, em leitores jovens. Quando leem uma grande obra pela primeira vez, ficam “surpreendidos”. Criticá-la? Por Deus, não, e sim pôr-se a ler outra vez. A avaliação “esta deve ser uma grande obra” pode ser adiada por um bom tempo. Porém, mais tarde na vida, dificilmente deixaremos de avaliar à medida que prosseguimos. Torna-se um hábito. Assim, fracassamos em conseguir aquele

silêncio interior, aquele esvaziamento de nós mesmos pelo qual devemos criar espaço para a recepção total de uma obra. O fracasso será muito agravado se, enquanto lermos, soubermos que temos a obrigação de expressar uma avaliação, tal quando lemos um livro para resenhá-lo ou o manuscrito de algum amigo para lhe dar sugestões. Aí o lápis começa a trabalhar nas margens do texto, e frases de censura ou aprovação começam a se formar em nossa mente. Toda essa atividade impede a recepção.

Por essa razão, tenho muitas dúvidas se a crítica é um exercício apropriado para rapazes e moças. A reação mais comum de um estudante inteligente ao que lê se expressa pela paródia ou pela imitação. A condição necessária para toda boa leitura é “tirarmos nós mesmos do caminho”; não ajudamos os jovens a fazer isso forçando-os a continuar expressando opiniões. Especialmente venenoso é o tipo de ensino que os encoraja a se aproximar de cada obra literária com suspeita. Isso surge de um motivo muito razoável. Em um mundo cheio de sofismo e propaganda, queremos evitar que a nova geração seja enganada, queremos preveni-los em relação aos falsos sentimentos e pensamentos confusos que as palavras impressas com frequência lhes oferecerão. Por infelicidade, o mesmo hábito que os torna tão insensíveis à má escrita poderá torná-los insensíveis também à boa. O “matuto” esperto demais que chega à cidade depois de ser advertido de que os malandros poderiam enganá-lo nem sempre se sai bem; de fato, depois de rejeitar amizades genuínas, perder muitas oportunidades reais, fazer muitos inimigos, provavelmente será vítima de algum malandro que elogiará sua “perspicácia”. Aqui é a mesma coisa. Nenhuma poesia entregará seu segredo a um leitor que a lê considerando o poeta como um enganador em potencial e que esteja determinado a não se deixar levar. Precisamos nos arriscar a sermos levados, se for para conseguir alguma coisa. A melhor defesa contra a má literatura é uma experiência plena com a boa literatura, do mesmo modo como uma convivência afetiva com pessoas honestas proporciona a melhor proteção contra malandros que uma habitual desconfiança de todo mundo.

Com certeza, rapazes não revelam o efeito incapacitante de tal treinamento ao condenar todos os poemas que os seus mestres colocam diante deles. Uma mistura de imagens que resiste à lógica e à imaginação visual deve ser louvada se a encontrarem em Shakespeare e “exposta” de maneira triunfante se a encontrarem em Shelley. Mas porque sabem o que é esperado deles. Sabem, em um bocado de outros terrenos, que Shakespeare deve ser louvado e Shelley, condenado. Acertam a resposta não porque seu método os levou a isso, mas porque o sabiam de antemão. Às vezes, quando não o sabem, uma resposta reveladora pode dar ao professor fortes dúvidas sobre o próprio método.

[1](#) Fragn. 87 + 88 (58).

[2](#) George Bernard Shaw (1856-1950), escritor irlandês, famoso por seus aforismos contundentemente irônicos. [N. T.]

CAPÍTULO | 10

Poesia

Mas não teria eu cometido uma omissão chocante? Poetas e poemas foram mencionados, porém, ainda não disse uma palavra a respeito da poesia enquanto tal.

Notem, contudo, que quase todas as questões que discutimos teriam sido consideradas por Aristóteles, Horácio, Tasso, Sidney e talvez Boileau como questões que, caso fossem levantadas, deveriam se colocar de maneira apropriada em um tratado “Sobre a poesia”.

Lembramos também que estamos preocupados com modos de leitura literários e não literários. E infelizmente esse tópico pode ser tratado em sua totalidade sem mencionar a poesia, pois o leitor não literário dificilmente sequer a lê. Alguns poucos, aqui, ali e acolá, em geral mulheres e, em sua maior parte, mulheres idosas, que podem nos envergonhar repetindo versos de Ella Wheeler Wilcox ou de Patience Strong. A poesia de que gostam é sempre judiciosa e, assim, muito literalmente, um comentário sobre a vida. Elas a usam como suas avós teriam usado provérbios ou textos bíblicos. Seus sentimentos não estão comprometidos; sua imaginação, creio eu, de jeito nenhum. É o pequeno filete ou poça d’água que foi deixado no leito seco do rio onde baladas, canções de ninar e jingles proverbiais um dia fluíram. Mas é agora algo tão minúsculo que dificilmente merecerá menção em um livro desta escala. Em geral, o leitor não literato não lê poesia. Um número crescente daqueles que em outros sentidos são literatos não lê poesia. E a poesia moderna é lida por aqueles poucos que não são poetas, críticos literários profissionais ou professores de literatura.

Esses fatos têm um significado comum. As artes, enquanto se desenvolvem, crescem em direções diferentes. Houve um tempo em que a música, a poesia e a dança eram todas partes de um único *dromenon*. Cada uma delas se tornou o que de fato é ao se separar das demais, o que envolveu grandes perdas e grandes ganhos. A mesma coisa aconteceu com a arte singular da literatura. A poesia se diferenciou mais e mais da prosa.

Isso soa paradoxal se pensarmos principalmente em termos de dicção.¹ Desde o tempo de Wordsworth, o vocabulário e a sintaxe especiais que os poetas podiam usar têm sido sujeitos a ataques, e hoje em dia estão banidos por completo. Nesse sentido, pode-se dizer que a poesia está mais próxima da prosa do que jamais esteve. Mas a aproximação é superficial, e a próxima onda de modismo que surgir poderá mandá-la pelos ares. Ainda que os poetas modernos não façam como Pope² e não usem palavras bem antigas, tampouco chamem uma moça de *ninfa*, as produções deles têm muito menos em comum com qualquer obra em prosa que a poesia de Pope tinha. A história de *O roubo da trança* com sílides e tudo mais poderia ser contada, ainda que de maneira não tão efetiva, em prosa. *A Odisseia* e a *Divina comédia* têm algo a dizer que poderia ser bem dito, ainda que não tão bem, sem versos. Muitas das qualidades que Aristóteles exige de uma tragédia podem acontecer em uma peça em prosa. A poesia e a prosa, conquanto diferentes na linguagem, sobrepõem-se, quase coincidem, em conteúdo. A poesia moderna, por sua vez, se ela “diz” alguma coisa, e se aspira “significar” e também “ser”, diz aquilo que a prosa não poderia dizer de jeito nenhum. Ler a poesia antiga envolve aprender uma língua ligeiramente diferente; ler a nova envolve uma desconstrução, o abandonar de todas as conexões narrativas e lógicas que usamos ao ler textos em prosa ou ao conversar. É necessária uma condição quase que de transe em que imagens, associações de ideias e sons trabalhem sem elas. Dessa maneira, a base comum entre a poesia e qualquer outra forma de palavras é reduzida a quase zero. Nesse sentido, a poesia é agora mais essencialmente poética que antes, “mais pura” no sentido negativo. Não apenas faz (como toda boa poesia) o que a prosa não pode fazer: a poesia deliberadamente se abstém de fazer qualquer coisa que a prosa possa fazer.

De modo desafortunado, mas inevitável, esse processo é acompanhado por uma diminuição contínua no número de seus leitores. Alguns culpam os poetas por isso, e outros culpam o povo. Não tenho certeza se é necessário culpar alguém. Quanto mais qualquer instrumento for refinado e aperfeiçoado para alguma função específica, menor será o número daqueles que terão a habilidade de utilizá-los. Muitos usam facas comuns, e poucos usam bisturis. O bisturi é melhor para uma cirurgia, mas não para qualquer outra coisa. A poesia se limita mais e mais ao que apenas a poesia pode fazer, embora isso acabe sendo algo que poucas pessoas querem que seja feito. E evidentemente nem poderiam recebê-la se o fizessem. A poesia moderna é muito difícil para elas. Reclamar é inútil; uma poesia tão pura quanto essa deve ser difícil. Mas nem os poetas devem reclamar se não são lidos. Quando a arte de ler poesia exige talentos menos exaltados que a arte de escrevê-la, os leitores não podem ser muito mais

numerosos que os poetas. Se você escreve uma peça para o violino que apenas um a cada cem violinistas pode executar, não deve esperar que ela seja executada com frequência. A analogia musical não é mais uma analogia distante. A poesia moderna é tal que apenas os *cognoscenti* que a explicam podem ler a mesma peça de maneiras totalmente diferentes. Não podemos mais presumir uma das leituras, ou todas, seja “errada”. O poema é como uma partitura e as leituras, como performances. Diferentes interpretações são admissíveis. A questão não é qual é a “certa”, mas qual é melhor. Os intérpretes são mais condutores de uma orquestra que membros de uma plateia.

A esperança que esse estado de coisas seja temporário é permanece viva. Alguns, que não gostam da poesia moderna, esperam que ela logo desapareça, asfixiada no vácuo de sua própria pureza, e dê lugar à poesia que irá se sobrepor em grande medida às paixões e aos interesses dos quais os leigos são conscientes. Outros, que a “cultura” faça com que os leigos se “elevem” até que a poesia, como é agora, possa mais uma vez ter um público razoavelmente amplo. Eu mesmo estou assombrado por uma terceira possibilidade.

As antigas cidades-estado desenvolveram, sob o estímulo da necessidade prática, uma grande habilidade em discursar de maneira audível e persuasiva para grandes assembleias ao ar livre. Chamavam isso de retórica. A retórica tornou-se parte da sua educação. Alguns séculos depois, as condições mudaram, e os usos dessa arte desapareceram. Mas seu *status* como parte de um currículo educacional permaneceu. Permaneceu por mais de mil anos. Não é de todo impossível que a poesia, tal como os modernos a praticam, tenha um destino semelhante. A explicação da poesia já está bem entrincheirada como exercício escolar e acadêmico. A intenção de mantê-la onde ela está e fazer da proficiência nela uma qualificação indispensável para empregos burocráticos e, dessa maneira, assegurar aos poetas e seus intérpretes uma grande e permanente (porque cativa) audiência é explícita.³ Talvez possa dar certo. Sem voltar a fazer mais sentido como agora aos “negócios e sentimentos” de muitos homens, a poesia pode, dessa forma, reinar por mil anos, providenciando material para a explicação que professores irão elogiar como uma disciplina incomparável, e os alunos irão aceitar como um necessário *moyen de parvenir*.⁴

Mas isso é especulação. Por enquanto, a área da poesia no mapa da leitura se encolheu de um grande império para uma província minúscula — uma província que, quanto menor fica, mais e mais enfatiza sua diferença de todos os demais lugares, até que por fim essa combinação de tamanho exíguo e peculiaridade local sugerirá não uma província, mas uma “reserva”. Não *simpliciter*,⁵ mas pelo propósito de certas generalizações geográficas amplas, tal região é

negligenciável. Dentro dela não podemos estudar a diferença entre leitores literatos e os não literatos, pois lá não há leitores não literatos.

Não obstante, já vimos que os literatos algumas vezes caem no que chamo de maus modos de leitura, e mesmo esses modos algumas vezes são formas ainda mais sutis dos mesmos erros que os não literatos cometem. Podem cometê-los quando leem poemas.

Os literatos às vezes “usam” a poesia em vez de “recebê-la”. Eles se diferenciam dos não literatos porque sabem muito bem o que estão fazendo e estão preparados para defender o seu ponto de vista. “Por que”, perguntam eles, “deveríamos mudar de uma experiência real e presente — o que o poema significa para mim, o que acontece comigo quando o leio — para perguntas a respeito da intenção ou das reconstruções do poeta, sempre incertas, quanto ao que ele queria dizer aos seus contemporâneos?” Parece que há duas respostas. Uma é que o poema sobre o qual penso, que eu faço a partir da minha tradução errada de Chaucer ou dos mal-entendidos de Donne, pode possivelmente não ser tão bom quanto a obra de Chaucer ou Donne. Em segundo lugar, por que não ter os dois? Depois de desfrutar o que eu fiz dela, por que não voltar ao texto, examinando desta vez as palavras difíceis, desvendando as alusões e descobrindo que alguns prazeres métricos na minha primeira experiência aconteceram devido às minhas felizes pronúncias erradas, e ver se posso desfrutar do poema do poeta não necessariamente no lugar de, mas em acréscimo ao meu próprio? Se sou um homem talentoso e não inibido por falsa modéstia, posso considerar o meu poema como sendo o melhor dos dois. Mas eu não o saberia sem conhecer os dois. Em geral, vale a pena reter ambos. Todos nós não continuamos a apreciar os efeitos que algumas passagens em poetas clássicos ou estrangeiros produziam em nós mesmo quando mal os compreendíamos? Agora sabemos mais. Desfrutamos de algo, e confiamos nisso, mais no que Virgílio ou Ronsard⁶ pretenderam nos dar. Isso não elimina nem mancha a beleza antiga. Antes, é como revisitar um lugar bonito que conhecemos na infância. Apreciamos a paisagem com um olhar adulto. Também revivemos os prazeres — com frequência, muito diferentes — que aquela cena produziu em nós quando éramos crianças pequenas.

Com toda certeza nós nunca poderemos desistir por completo daquilo que somos. Seja o que for que fizemos, algo que é próprio do nosso ser e da nossa idade permanecerá em nossa experiência com todo e qualquer tipo de literatura. De igual maneira, eu jamais poderei ver qualquer coisa do exato ponto de vista daqueles a quem melhor conheço e mais amo. Mas posso pelo menos ter algum progresso nessa direção. Posso, pelo menos, eliminar as ilusões grosseiras de perspectiva. A literatura me ajuda a fazer isso com pessoas reais, e pessoas reais

me ajudam a fazer isso com a literatura. Se eu não puder sair da masmorra, pelo menos posso olhar através da grade. Melhor isso que afundar na palha, no canto mais escuro.

Todavia, pode haver poemas (poemas modernos) que realmente exigem o tipo de leitura que estou condenando. As palavras talvez nunca quisessem ser outra coisa a não ser matéria-prima para seja lá o que a sensibilidade dos leitores possa fazer delas, e não havia intenção que a experiência de um leitor tivesse algo em comum com a experiência de outro ou com a experiência do poeta. Se for assim, então não há dúvida de que esse tipo de leitura seria apropriado para eles. É uma pena se um quadro envidraçado é colocado de modo tal que você só consegue ver nele o seu próprio reflexo; não é uma pena quando um espelho é posicionado desse jeito.

Consideramos que os leitores não literatos erram quando leem sem prestar a devida atenção às palavras. Essa falha, como um todo, nunca acontece quando os literatos leem poesia. Eles prestam muita atenção às palavras de várias maneiras. Mas já vi algumas vezes que o aspecto auditivo deles não é completamente desenvolvido. Não penso que seja negligenciado por desatenção. Antes, é ignorado de maneira deliberada. Ouvi um membro da Faculdade de Literatura Inglesa em uma universidade dizer em público: “Qualquer coisa é importante na poesia, menos a sonoridade”. Talvez tenha sido só uma brincadeira dele. Porém, também já descobri como professor que um número surpreendente de alunos de cursos avançados, que por certo em outros aspectos são literatos, revelando, por meio de citações erradas, um total desconhecimento de métrica.

Como chegamos a uma situação chocante como essa? Ofereço, como palpite, duas causas possíveis. Em algumas escolas, crianças são ensinadas a escrever a poesia que aprenderam por repetição, não de acordo com os versos poéticos, mas em “unidades de fala”. O objetivo é curá-las do que é chamado de “cantilena”. Isso parece ser uma política muito míope. Se essas crianças vão tornar-se amantes de poesia quando crescerem, a ladainha irá curar a si mesma no tempo certo, e se não se tornarem, não importa. Na infância, a ladainha não é um defeito. É simplesmente a primeira forma de sensibilidade rítmica. Apesar de rude em si, é um sintoma bom, não ruim. Essa regularidade metronômica,⁷ esse balanço de todo o corpo pela métrica como simples métrica é a base que torna possível todas as variações e sutilezas posteriores. Pois não há variações, exceto para aqueles que sabem o que é uma norma, e não há sutilezas para aqueles que não apreenderam o óbvio. De novo, é possível que aqueles que hoje são jovens tenham se deparado com o *vers libre*⁸ muito cedo em sua vida. Quando isso é a poesia real, seus efeitos auditivos são de extrema delicadeza, e exigem, para que sejam apreciados, ouvidos muito treinados em métrica poética. Os que pensam

que podem receber poesia de *vers libre* sem um conhecimento da métrica, creio, enganam-se, e estão tentando correr antes que possam caminhar. Mas na corrida literal os tombos machucam, e o aspirante a corredor descobre seu próprio erro. Não acontece assim com os autoenganos de um leitor. Enquanto tomba, ainda pode acreditar que está correndo. Como resultado, pode ser que ele nunca aprenda a caminhar e, por conseguinte, jamais venha a correr.

¹ Em teoria literária, dicção significa a escolha das palavras feita pelo escritor. Essa escolha irá influenciar a reação e a experiência estética que o leitor terá com o texto. [N. T.]

² Alexander Pope (1688-1744), um dos principais poetas ingleses de todos os tempos. [N. T.]

³ Ver J. W. Saunders, “Poetry in the Managerial Age”, *Essays in Criticism*, IV, 3 (julho de 1954).

⁴ A expressão francesa *moyen de parvenir* significa “modo de alcançar (alguma coisa)”. [N. T.]

⁵ O significado literal da expressão latina *simpliciter* é “simplesmente”. É usada em contextos de uma votação, por exemplo, em que uma proposta vencedora ganha *simpliciter*, isto é, maioria simples, não maioria absoluta nem por unanimidade. [N. T.]

⁶ Pierre de Ronsard (1524-1585), poeta francês, conhecido ainda em vida como “príncipe dos poetas”. [N. T.]

⁷ A palavra *metronômica* refere-se ao metrônomo, aparelho que mede os pulsos sonoros regulares de uma peça musical. [N. T.]

⁸ A expressão francesa *vers libre* significa “verso livre” e é usada para designar a poesia cujos versos não seguem nenhuma métrica. [N. T.]

CAPÍTULO | 11

O experimento

O aparato que meu experimento exige já está reunido, e agora podemos começar a trabalhar. Normalmente nós julgamos o gosto literário das pessoas pelas coisas que elas leem. A questão era se havia alguma vantagem em inverter o processo e julgar a literatura pela maneira que os homens a leem. Se tudo correu de maneira ideal, devemos terminar definindo a boa literatura como aquilo que permite, convida ou até mesmo compele a boa leitura, e como sendo má a que faz o mesmo para a má leitura. Essa é uma simplificação ideal, e teremos que nos dar por satisfeitos com algo menos elaborado. Entretanto, por enquanto, quero levar em conta a possível utilidade dessa inversão.

Em primeiro lugar, ela fixa nossa atenção no ato de leitura. Qualquer que seja o valor da literatura, só será real quando e onde bons leitores leiam. Livros em uma estante são literatura apenas em potencial. O gosto literário é só uma potencialidade quando não estamos lendo. Nenhuma das potencialidades é chamada à ação, exceto nessa experiência transitória. Se a erudição e a crítica literária são consideradas atividades auxiliares à literatura, então a única função delas é multiplicar, prolongar e proteger experiências de boa leitura. O que precisamos é de um sistema que nos tire da abstração ao focar na literatura em operação.

Em segundo lugar, o sistema proposto firma nossos pés em terreno sólido, enquanto o convencional os coloca em areia movediça. Você descobre que eu gosto de Lamb.¹ Tendo certeza que Lamb é ruim, você afirma que meu gosto é ruim. Mas a sua opinião quanto a Lamb ou é uma reação pessoal isolada, assim como a minha, ou talvez é baseada na opinião prevalecente no mundo literário. No caso da primeira possibilidade, sua condenação ao meu gosto é insolente; apenas as boas maneiras me impedem de um *tu quoque*.² Mas se tira sua opinião da “prevalecente”, quanto tempo você acha que ela predominará? Você sabe que Lamb não seria uma acusação contra mim cinquenta anos atrás. Você sabe que Tennyson³ teria sido uma acusação ainda maior em 1930 do que é agora: destronamentos e restaurações são acontecimentos quase mensais. Você não pode confiar que qualquer um seja permanente. Pope veio, saiu, voltou outra vez. Milton, que foi enforcado, puxado e esquartejado por dois ou três críticos influentes — e todos os discípulos deles disseram “amém” — parece ter revivido. A obra de Kipling,⁴ que já esteve em alta, caiu para o fundo do

mercado, e agora parece que há sinais de uma tímida recuperação. Nesse sentido, “gosto” é principalmente um fenômeno cronológico. Diga-me a data de seu nascimento, e eu poderei dar um palpite sagaz quanto a você gostar de Hopkins⁵ ou Housman,⁶ Hardy⁷ ou Lawrence. Diga-me uma pessoa que desprezava Pope e admirava Ossian,⁸ e eu vou dar um palpite sobre sua *floruit*.⁹ Tudo o que você poderá de fato dizer a respeito do meu gosto é que é antiquado, e o seu logo será também.

Mas imagine que você tenha tomado um caminho diferente para trabalhar. Imagine que tenha me dado corda o suficiente para eu me enforcar. Você me encorajou a falar a respeito de Lamb e descobriu que eu ignorava algumas coisas a respeito dele, que estava lendo coisas que ele não escreveu e que, na verdade, raramente li o que elogiei tanto, e ainda que os termos que usei para elogiá-lo revelavam como ele era para mim um mero estímulo para meus devaneios melancólicos e caprichosos. E imagine então que você aplicou os mesmos métodos de detecção a outros admiradores de Lamb, e vez após outra chegou ao mesmo resultado. Se você tivesse feito isso, ainda que nunca chegasse a uma certeza matemática, teria base sólida para ter uma convicção cada vez mais firme de que Lamb era um mau escritor. Poderia argumentar: “Considerando que todos que gostam de Lamb o fazem aplicando a ele o pior tipo de leitura, provavelmente Lamb é um mau escritor”. Observar como as pessoas leem é uma base forte para avaliar o que eles leram, mas julgamentos do que leram é uma base frágil, e mesmo passageira, para avaliar seu modo de leitura. É assim porque a avaliação aceitável de obras literárias varia a cada mudança na moda, mas a distinção entre modos de leitura atenta e desatenta, obediente e voluntária, desinteressante e egoísta é permanente. Se for válida, é válida em todo lugar e sempre.

Em terceiro lugar, isso faria da condenação crítica uma tarefa trabalhosa, e eu considero que seja uma vantagem. Hoje é fácil demais.

Qualquer que seja o método que utilizarmos, quando avaliamos os livros pelos leitores ou vice-versa, sempre estabelecemos uma distinção dupla. Primeiro, separamos as ovelhas das cabras, e depois as melhores ovelhas das piores. Colocamos alguns leitores ou livros fora do cercado, e depois distribuimos elogios ou críticas aos que estão dentro. Assim, se começamos com livros, traçamos uma linha entre simples “lixo comercial”, suspense, pornografia, historietas de revistas femininas etc., e o que pode ser chamado de literatura “requintada”, “adulta”, “real” ou “séria”. Mas depois vamos chamar alguns desses últimos de boa literatura e alguns de má. Por exemplo, a crítica literária moderna mais aprovada chamaria Morris e Housman de ruins e Hopkins e Rilke¹⁰ de bons. Fazemos o mesmo quando avaliamos os leitores. Estabelecemos

uma divisão ampla, e dificilmente questionável entre os que leem pouco, às pressas, sem prestar atenção, de maneira negligente, apenas para passar o tempo, e aqueles para quem a leitura é uma atividade árdua e importante. Então, dentro dessa última categoria, distinguimos o gosto “bom” do “mau”.

Ao estabelecer a primeira distinção, estabelecendo limites, um crítico literário que trabalha pelo sistema atual pode alegar que está avaliando livros. Porém, na verdade, os livros que coloca fora do cercado em sua maioria são os livros que nunca leu. Quantos “faroestes” você já leu? Quantos livros de ficção científica? Se um crítico desses é guiado só pelos preços baixos desses livros e pelas ilustrações extravagantes de suas capas, ele está em terreno bastante inseguro. Pode acontecer que ele seja mal visto pelas gerações posteriores, pois uma obra que era mero lixo comercial para os *cognoscenti* de uma geração tem o potencial de se tornar um clássico para outra. Por outro lado, se é guiado pelo desprezo aos leitores de tais livros, então está fazendo um uso grosseiro e não adequado do meu sistema. Seria mais seguro admitir o que ele estava fazendo e fazê-lo melhor, certificando-se de que o seu desprezo não tem nenhuma mistura de um mero esnobismo social ou presunção intelectual. O sistema que proponho atua às claras. Se não podemos observar os hábitos de leitura daqueles que compram faroestes, ou não pensamos que valha a pena tentar, não estamos dizendo nada a respeito dos livros. Se possível, em geral não há muita dificuldade em atribuir esses hábitos ou ao grupo dos literatos ou ao dos não literatos. Se descobrirmos que um livro é lido de certo modo, e ainda mais se jamais descobrirmos que poderia ser lido de outro, temos a tendência de pensar de imediato que se trata de um livro ruim. Por outro lado, se descobrirmos um leitor para quem o livro barato com colunas duplas e desenhos extravagantes na capa tem sido um prazer a vida toda, que o leu e releu, que perceberia e faria objeção se uma única palavra fosse mudada, então, a despeito de quão pouco de nós mesmos nos vemos nele, e a despeito de ele ter sido desprezado por nossos amigos e colegas, não deveríamos colocá-lo fora do cercado.

Tenho motivos para saber quão arriscado o método atual pode ser. A ficção científica é uma província literária que eu visitava com muita frequência; se hoje quase não a visito, não é porque meu gosto melhorou, mas porque a província mudou, estando agora repleta de edifícios novos em um estilo com o qual não me importo. Mas percebi que nos bons e velhos tempos, sempre que críticos diziam alguma coisa a respeito dela, revelavam sua grande ignorância. Falavam como se a ficção científica fosse um gênero homogêneo. Mas não é, em sentido literário, um gênero de modo algum. Não há nada em comum entre todos que escrevem ficção científica, com exceção do uso de uma “máquina” particular. Alguns escritores são da família de Júlio Verne e seu interesse principal é em

tecnologia. Alguns usam a máquina só por causa de uma fantasia literária e produzem o que em essência é *Märchen* ou mito. Muitos a usam como sátira. Quase toda a mais contundente crítica americana ao modo de vida americano toma essa forma, e seria denunciada de imediato como não americana se aventurasse em qualquer outra. Por fim, há a grande quantidade de escritores amadores que simplesmente “faturam” com a expansão da ficção científica, e usam planetas remotos ou mesmo galáxias como pano de fundo das histórias de espionagem ou amor que poderiam ser igualmente ou até melhor localizadas em Whitechapel¹¹ ou no Bronx. E do modo como as histórias diferem em categoria, o mesmo ocorre com seus leitores. Você pode, se quiser, classificar toda a ficção científica em um único conjunto, mas seria tão inteligente quanto juntar as obras de Ballantyne,¹² Conrad¹³ e W. W. Jacobs¹⁴ na categoria “histórias marítimas” e depois criticar isso.

Mas é quando chegamos à segunda distinção, aquela feita entre as ovelhas ou dentro do cercado, que o meu sistema difere de maneira mais aguda do sistema estabelecido. Para o sistema estabelecido, a diferença entre distinções dentro do cercado e aquela distinção primária que estabelece os limites do próprio cercado pode ser apenas de grau. Milton é um escritor ruim, e Patience Strong é pior ainda. Dickens (a maior parte dos seus textos) é ruim, e Edgar Wallace¹⁵ é pior. O meu gosto é ruim porque eu gosto de Scott e de Stevenson. O gosto dos que apreciam E. R. Burroughs é pior. Mas o sistema que proponho estabelece uma distinção entre as leituras não de grau, mas de espécie. Todas as palavras — “gosto”, “gostar”, “desfrutar” — trazem diferentes significados quando aplicadas ao leitor não literato e a mim. Não há evidência de que alguém alguma vez tenha reagido a Edgar Wallace como eu reajo a Stevenson. Dessa maneira, dizer que alguém não é literato é a mesma coisa que dizer “este homem não está apaixonado”, ao passo que dizer que o meu gosto é ruim é mais como dizer “este homem está apaixonado, mas por uma mulher medonha”. E assim como o simples fato que um homem inteligente e de boa educação ama uma mulher a quem não apreciamos nos fará de forma inevitável e acertada considerá-la novamente e procurar nela, e algumas vezes descobrir, coisas que não tínhamos observado antes, de igual maneira, no meu sistema, o simples fato de que as pessoas, ou até mesmo uma única pessoa, possa ler bem de verdade e amar por toda uma vida um livro que considerávamos ruim levantará a suspeita de que aquele livro não pode ser tão ruim quanto pensávamos. Falando com sinceridade, algumas vezes a amante do nosso amigo parece aos nossos olhos tão superficial, estúpida e desagradável que só podemos atribuir ao amor dele a ela um comportamento irracional e misterioso dos hormônios. Da mesma maneira, o livro de que ele gosta pode continuar a parecer tão ruim que temos que atribuir o

gosto dele a alguma associação antiga ou a outro acidente psicológico. Mas precisamos, e devemos, permanecer sem ter certeza. Sempre pode haver alguma coisa naquele livro que não conseguimos perceber. É avassaladora a probabilidade imediata de que há alguma virtude em qualquer coisa que já foi lida com interesse e amada obstinadamente por qualquer leitor. Portanto, no meu sistema, condenar um livro desses é algo muito sério. Nossa condenação nunca pode ser definitiva. A questão deve sempre ser reaberta, e não há nenhum absurdo nisso.

Aqui, sugiro, o sistema proposto é o mais realista. Porque, seja lá o que dissermos, estamos todos conscientes em uma hora de tranquilidade que as distinções dentro do cercado são muito mais precárias que a localização do cercado em si, e que nada ganhamos ao disfarçar o fato. Quando assobiamos para manter nossos espíritos em estado elevado, podemos dizer que temos certeza da inferioridade de Tennyson em relação a Wordsworth, bem como a de Edgar Wallace em relação a Balzac. No calor de uma polêmica, você poderá dizer que a minha preferência ao gostar de Milton é um simples exemplo suavizado do mesmo tipo de mau gosto que atribuímos à preferência de quem gosta de quadrinhos. Podemos dizer essas coisas, mas ninguém com sanidade mental acredita de fato nelas. As distinções que estabelecemos entre o melhor e o pior dentro do cercado não são de modo algum como a distinção da literatura “lixo” e da literatura “de verdade”. Todas elas dependem de avaliações precárias e reversíveis. O sistema proposto reconhece francamente isso. Esse sistema admite desde o início que não pode haver de maneira plena e definitiva nenhuma “ridicularização” ou “exposição” de qualquer autor que por algum tempo esteve dentro do cercado. Partimos do pressuposto de que, seja o que for encontrado de bom por aqueles que real e verdadeiramente o leram, é bom. Toda probabilidade é contra os que atacam. Tudo que podem esperar fazer é persuadir as pessoas de que isso não é tão bom quanto pensam, confessando livremente que até mesmo esta avaliação pode ser deixada de lado.

Assim, um resultado do meu sistema seria o silenciar do tipo de crítico para quem todos os grandes nomes da Literatura Inglesa — com exceção daquela meia dúzia de protegidos pelo “*establishment*” crítico do momento — são como muitos postes para um cachorro só. Considero que seja uma grande coisa. Esses destronamentos são um grande gasto de energia. A aspereza deles produz calor à custa da luz. Eles não melhoram a capacidade de ninguém para a boa leitura. A maneira verdadeira de consertar o gosto literário de alguém não é denegrir seus favoritos atuais, mas ensiná-la a desfrutar de algo melhor.

Essas são as vantagens que penso podemos esperar ao basear nossa crítica de livros com base em nossa crítica da leitura. Porém, até agora descrevemos o

sistema trabalhando idealmente e ignoramos os problemas. Na prática, teremos que nos contentar com menos.

A objeção mais óbvia quanto a avaliar livros pela maneira conforme a qual eles são lidos é o fato de que o mesmo livro pode ser lido de maneiras diferentes. É de conhecimento comum que certas passagens de boas ficções e de boa poesia são usadas por alguns leitores, principalmente meninos do ensino fundamental, como pornografia. E agora, quando Lawrence está sendo publicado em uma edição barata, as ilustrações nas suas capas e a companhia que mantém nas bancas de revista das estações ferroviárias mostra de modo claro que tipo de venda e, por conseguinte, que tipo de leitura os livreiros esperam obter. Portanto, devemos dizer que não é a existência de más leituras que estraga um livro, mas a ausência de leituras boas. Num contexto ideal, deveríamos definir um bom livro como aquele que “permite, convida ou induz à boa leitura”. Porém, sempre teremos que ficar limitados a “permite e convida”. De fato, pode haver livros que induzem à boa leitura no sentido que ninguém que o lê do jeito errado provavelmente iria passar de algumas poucas páginas. Se você pegar para ler *Sansão agonista*, *Rasselas* ou *Urn Burial*¹⁶ [Urna funerária] para passar o tempo ou se divertir, ou como um auxílio a uma construção egoísta de castelos, você logo os deixaria de lado. Porém, livros que resistem à má leitura não são necessariamente melhores que aqueles que não a resistem. Logicamente, é acidental que algumas belezas possam ser abusadas, e outras não. Quanto a “convidar”, um convite admite graus. “Permissões” são então a nossa âncora-mestra. O livro especialmente ruim é aquele a partir do qual uma boa leitura é impossível. As palavras nas quais existe não suportam uma atenção mais próxima, e o que elas comunicam não lhe oferece nada, a não ser que você esteja preparado para emoções simples ou para devaneios lisonjeiros. Mas “convite” faz parte da nossa concepção de um bom livro. Não é o bastante que uma leitura atenta e obediente seja possível se nos esforçarmos o suficiente. O autor não deve nos deixar fazer todo o trabalho. Deve mostrar, e bem rápido, que sua escrita merece, porque ela recompensa, uma leitura alerta e disciplinada.

Também se pode objetar que assumir nossa posição a respeito da leitura, e não dos livros, é mudar do conhecido para o incognoscível. Os livros, afinal de contas, são possíveis de se obter, e podemos examiná-los. Mas o que podemos aprender de fato a respeito das maneiras pelas quais as pessoas leem? Porém, essa objeção não é tão impressionante quanto parece.

O julgamento das leituras, conforme já afirmei, é dupla. Primeiro, colocamos alguns leitores do lado de fora do cercado, porque eles não são literatos. Depois, dentro do cercado, fazemos uma distinção entre o gosto melhor e o pior. Quando estamos fazendo a primeira parte, os próprios leitores não nos darão nenhuma

ajuda consciente. Não falam a respeito de leituras, e não conseguiriam fazê-lo se tentassem. Mas, no caso deles, a observação externa é perfeitamente fácil. A leitura não literata pode ser diagnosticada com certeza onde a leitura desempenha parte muito pequena no todo da vida, e cada livro é abandonado como se fosse um jornal velho assim que foi usado. Não existe leitura não literata quando há um amor apaixonado e constante por um livro, que é relido, e aí então não importa quão ruim pensemos que seja, ou quão imaturo ou não sofisticado pensemos que o leitor seja. (Por releitura quero dizer, evidentemente, uma releitura por livre e espontânea vontade. Uma criança solitária em uma casa onde há poucos livros ou o comandante de um navio em uma longa viagem, ambos poderão ser obrigados a reler qualquer coisa *faute de mieux*.¹⁷)

Quando estabelecemos a segunda distinção — aprovando ou censurando os gostos daqueles que obviamente são literatos —, o teste de observação externa fracassa. Mas, em compensação, estamos lidando nesse caso com pessoas articuladas. Elas vão falar, e até mesmo escrever, a respeito dos seus livros favoritos. Algumas vezes nos dirão explicitamente, e com maior frequência revelarão de maneira involuntária, o tipo de prazer que têm e o tipo de leitura que isso implica. Podemos assim julgar, não com certeza, mas com grande probabilidade, quem recebeu Lawrence com base nos méritos literários de Lawrence e quem está atraído principalmente pela *imago* do rebelde ou do pobre coitado que pratica o bem; quem ama Dante como um poeta e quem o ama como um tomista; quem busca em um autor o engrandecimento de sua estrutura mental e quem busca apenas o engrandecimento de sua autoestima. Quando todos, ou quase todos, os apologistas de um autor revelam motivos não literatos, antiliterários ou extraliterários para sua predileção, teremos uma suspeita justa do livro.

Claro que não iremos nos abster do experimento de lê-lo nós mesmos. Mas o faremos de uma maneira particular. Nada é menos esclarecedor que ler algum autor que atualmente está em baixa (Shelley, digamos, ou Chesterton) com o objetivo de confirmar a má opinião que já temos dele. O resultado é uma conclusão precipitada. Se você não confia na pessoa com quem vai se encontrar, tudo que for dito ou feito por ela parecerá confirmar a suspeita que você sustenta. Poderemos considerar um livro como sendo ruim somente ao lê-lo como se pudesse, afinal, ser muito bom. Devemos esvaziar nossas mentes e manter uma atitude aberta. Não há obra em que lacunas não possam ser preenchidas; nenhuma obra que possa ser bem-sucedida sem um ato preliminar de boa vontade da parte do leitor.

Você pode perguntar por que deveríamos ter tanto trabalho com um livro que quase com certeza é ruim com a chance de na centésima vez encontrar alguma

coisa boa nele. Mas não há motivo algum pelo qual deveríamos fazê-lo, a não ser, é claro, para julgá-lo. Ninguém lhe pede que ouça todos os fatos de cada caso que é levado aos tribunais. Porém, se está no banco dos jurados, e mais ainda se você se voluntariou para esta posição, eu acho que deveria. Ninguém me obriga a avaliar Martin Tupper¹⁸ ou Amanda Ross,¹⁹ mas se eu for, devo lê-los de maneira justa.

É inevitável que, para alguns, tudo isso parecerá um artifício elaborado para proteger os livros ruins do justo castigo que merecem. Pode-se até pensar que estou protegendo os meus favoritos ou os dos meus amigos. Não há o que eu possa fazer. Quero convencer as pessoas de que julgamentos adversos são sempre os mais perigosos, porque eu creio que seja verdade. E deveria ser óbvio porque julgamentos adversos são tão perigosos. Uma proposição negativa é mais difícil de estabelecer que uma positiva. Uma olhadela pode nos permitir dizer que há uma aranha na sala; precisaríamos de (pelo menos) uma limpeza completa antes de dizer com certeza que ali não tinha aranha nenhuma. Quando afirmamos que um livro é bom, é porque tivemos uma experiência positiva de leitura da qual seguir. Nós nos sentimos capacitados, convidados e talvez impelidos ao que pensamos ser em todos os aspectos uma boa leitura; em todo caso, à melhor leitura de que fomos capazes. Ainda que possa pairar uma dúvida modesta quanto à qualidade da nossa leitura, é muito difícil que nos enganemos a respeito de qual dentre elas são melhores e quais são piores. Mas, para afirmar que um livro é ruim, não basta descobrir que não provoca nenhuma boa resposta de nós mesmos, pois poderia ser uma falha nossa. Ao dizer que um livro é ruim, não estamos alegando que pode provocar uma má leitura, e sim que é incapaz de produzir uma leitura boa. Não se pode ter certeza quanto aquela proposição negativa. Eu poderia dizer “se fosse para ter prazer neste livro, este só poderia ser o prazer de emoções temporárias, devaneios desejados ou de uma concordância com as opiniões do autor”. Mas outros podem ser capazes de fazer aquilo que eu não posso.

Por um paradoxo infeliz a crítica mais sofisticada e sensível está tão exposta a esse perigo particular como qualquer outra. Tal crítica (com justiça) pondera cada palavra e avalia um autor por seu estilo em um sentido muito diferente daquele do traficante de estilos. Ela procura todas as implicações e insinuações pelas quais uma palavra ou frase pode revelar falhas de atitude no autor. Nada poderia ser mais justo. Mas então o crítico literário precisa estar certo de que os belos tons que detectou são realmente comuns para além do seu próprio círculo. Quanto mais sofisticado um crítico for, é mais provável que viva em um círculo muito pequeno de *littérateurs*²⁰ que se encontra com frequência e leem uns aos outros, e que desenvolveram o que é quase uma língua particular. Se o autor não

faz parte do mesmo círculo — e ele poderia ser um homem de letras e de talento sem sequer saber da existência dele —, suas palavras terão todo tipo de insinuações para tais críticos que simplesmente não existem para ele ou para qualquer pessoa com quem já conversou. Há pouco tempo fui acusado de jocosidade por ter colocado uma frase entre aspas. Eu o fiz porque acreditei que a expressão era um americanismo ainda não anglicizado, nem mesmo no uso coloquial. Usei aspas do mesmo modo como teria usado itálico para um trecho em francês; não poderia ter usado itálico porque os leitores poderiam pensar que era para dar ênfase. Se aquele que me criticou tivesse dito que era inadequado, estaria certo. Mas a acusação de jocosidade relevou que havia um mal-entendido entre nós. De onde eu venho ninguém nunca achou que aspas fossem engraçadas; desnecessárias, usadas de maneira equivocada talvez, mas não engraçadas. Meu palpite é que de onde o meu crítico veio as aspas são invariavelmente usadas para sugerir algum tipo de zombaria; e também, talvez, aquilo que para mim é uma língua estrangeira para ele é algo perfeitamente comum. Esse tipo de coisa, penso, não é incomum. Os críticos presumem que o uso do inglês comum no círculo em que eles vivem — um uso que de fato é muito esotérico, nem sempre muito conveniente, e sempre em rápida mudança — é comum a todas as pessoas cultas. Encontram sintomas das atitudes ocultas do autor onde na verdade há apenas sintomas da sua época ou de sua distância de Londres. Ele circula entre eles como um estranho que inocentemente diz algo que na faculdade ou na família onde está jantando faz lembrar uma piada ou uma tragédia que não poderia conhecer. “Ler nas entrelinhas” é inevitável, porém, devemos fazer isso com muita cautela ou então poderemos nos encontrar em ninhos de vespas.

Não se poderá negar que o sistema por mim proposto, e todo o espírito desse sistema, deve tender a moderar nossa crença na utilidade da crítica estritamente avaliativa, e em especial suas condenações. Críticos avaliativos, ainda que apenas tenham o direito etimológico ao nome, não são as únicas pessoas chamadas de críticos. A avaliação desempenha papel menor na concepção de crítica de Arnold.²¹ A crítica para ele é “essencialmente” o exercício da curiosidade, que define como o “amor desinteressado por um jogo mental livre em todos os assuntos por causa de si mesmo”.²² O que importa é “ver o objeto como ele realmente é”.²³ É mais importante ver o exato tipo de poeta que é Homero do que dizer ao mundo o quanto ele deveria gostar desse tipo de poeta. O melhor juízo de valor é o que “se forma de maneira quase insensível em uma mente justa e clara, somada a um conhecimento novo”.²⁴ Se a crítica no sentido de Arnold tem sido adequada em quantidade e qualidade, a no sentido de avaliação dificilmente será necessária. Tampouco é função do crítico forçar suas

opiniões sobre os outros. “A grande arte da crítica é manter-se fora do caminho e deixar a humanidade decidir”.²⁵ Devemos mostrar aos outros a obra que alegam admirar ou desprezar como ela de fato é. Descrever, quase definir, seu caráter, e então deixá-los (agora mais bem informados) a suas próprias reações. Em um sentido, o crítico é até mesmo avisado para não adotar um perfeccionismo impiedoso. Ele deve “manter sua ideia do melhor, da perfeição, e ao mesmo tempo ser acessível a cada segundo a tudo de bom que isto pode oferecer”.²⁶ Deve, em uma palavra, ter o caráter que MacDonald atribuiu a Deus, e que Chesterton, influenciado por ele, atribuiu ao crítico, aquele “fácil de agradar, mas difícil de satisfazer”.

Considero a crítica, tal como Arnold a concebeu (seja o que for que pensemos da sua própria prática), uma atividade muito útil. A questão é quanto à crítica que se pronuncia a respeito dos méritos dos livros, sobre avaliações e depreciações. Tal crítica já foi considerada útil para escritores. Mas essa alegação já foi de todo abandonada. Agora é valorizada por sua suposta utilidade para os leitores. É desse ponto de vista que vou considerá-la aqui. Para mim, ela subsiste ou cai por causa de sua capacidade de multiplicar, proteger ou prolongar aqueles momentos em que um bom leitor está lendo um bom livro, e o valor da literatura assim existe *in actu*.²⁷

Isso me leva a uma pergunta que nunca fiz para mim mesmo até poucos anos atrás. Posso dizer com certeza que qualquer crítica avaliativa já me ajudou de fato a entender e apreciar qualquer grande obra de literatura ou qualquer parte de uma?

Quando pergunto o que me foi útil neste assunto, parece que descubro um resultado inesperado. As críticas avaliativas vêm no fim da lista.

No topo da lista está Dryasdust. Devo muito, e vou continuar devendo, a editores, críticos textuais, analistas e lexicógrafos que a quaisquer outras pessoas. Se você descobrir o que o autor realmente escreveu e o que aquelas palavras difíceis significam e a que aludiam, terá feito por mim o que cem novas interpretações ou avaliações poderiam fazer.

Devo colocar em segundo lugar aquela classe desprezada, os historiadores da literatura. Quero dizer, os realmente bons, como W. P. Ker²⁸ ou Oliver Elton²⁹. Esses me ajudaram, antes de mais nada, por me dizer que obras existem. Porém, mais ainda, por colocá-las em seus contextos, mostrando-me assim que exigências elas pretendiam satisfazer e que ideias pressupunham haver nas mentes dos seus leitores. Eles me guiaram para longe de abordagens falsas, ensinaram-me o que eu deveria procurar, capacitaram-me de alguma maneira a me colocar no estado de espírito daqueles a quem estavam se dirigindo. Isso aconteceu porque esses historiadores de modo geral levaram a sério o conselho

de Arnold de se colocarem fora do caminho. Estavam mais preocupados em descrever os livros que em julgá-los.

Em terceiro lugar, devo em honestidade colocar vários críticos emotivos que, até certa idade, me prestaram um ótimo serviço ao me infectar com seu próprio entusiasmo e, assim, não apenas me orientar, mas me enviar com grande apetite para os autores que admiravam. Não gostaria de reler muitos deles hoje, porém me foram úteis durante um tempo. Eles fizeram pouco por meu intelecto, mas muito por minha “coragem”. Sim, até mesmo Mackail.³⁰

Contudo, quando considero aqueles (excluo os vivos) que estão na lista dos grandes críticos, chego a um impasse. Honesta e estritamente falando, posso dizer com qualquer confiança que minha apreciação por qualquer cena, capítulo, estrofe ou verso foi melhorada por minha leitura de Aristóteles, Dryden,³¹ Johnson,³² Lessing,³³ Coleridge, o próprio Arnold (como um crítico praticante), Pater³⁴ ou Bradley?³⁵ Não tenho certeza se posso.

E como de fato poderia ser de outra maneira se invariavelmente avaliamos um crítico pela extensão do que esclarece a leitura que já fizemos? A frase *aimer Montaigne, c'est aimer soi même*,³⁶ dita por Brunetière,³⁷ parece-me uma das observações mais profundas que já li. Mas como poderia saber quão profunda é a não ser que entendesse que Brunetière tocou em um elemento do meu gosto por Montaigne que reconheço tão logo ele seja mencionado, mas ao qual ainda não havia prestado a devida atenção? Logo, minha apreciação por Montaigne vem primeiro. Ler Brunetière não me ajuda a gostar de Montaigne. Eu teria apreciado a prosa de Dryden sem conhecer a descrição dela feita por Johnson; não apreciaria plenamente a descrição de Johnson de jeito nenhum sem ter lido as prosas de Dryden. *Mutatis mutandis*, o mesmo vale para a descrição magnífica que Ruskin faz da prosa de Johnson em *Praeterita*.³⁸ Como poderia eu saber se as ideias de Aristóteles a respeito de um bom enredo trágico eram certas ou tolas a não ser que eu fosse capaz de dizer: “Sim, é exatamente assim que Édipo Tirano produz seu efeito?” A verdade é que não precisamos de críticos para gostar dos autores, mas precisamos dos autores para gostar dos críticos.

A crítica literária normalmente lança uma luz retrospectiva no que já foi lido. Isso algumas vezes pode corrigir uma ênfase exagerada ou um esquecimento em nossa leitura anterior, e assim melhorar uma futura releitura. Mas nem sempre faz isso para o leitor maduro e atento com relação a uma obra que conhece há muito tempo. Se ele foi estúpido o bastante para tê-la lido mal todos esses anos, é provável que continuará a lê-la mal. Na minha experiência, um bom analista ou um bom historiador da literatura, sem uma palavra de elogio ou de depreciação, muito provavelmente nos colocará no rumo certo. E assim é uma releitura

independente em um momento tranquilo. Se tivermos de escolher, é sempre melhor ler Chaucer de novo do que uma nova crítica a respeito dele.

Não estou de modo algum sugerindo que uma luz retrospectiva em experiências literárias que tivemos não tem valor. Sendo quem somos, queremos não apenas ter, mas analisar, entender e expressar nossas experiências. E sendo definitivamente pessoas — seres humanos, isto é, animais sociais —, queremos “comparar notas”, não apenas no que diz respeito à literatura, mas com respeito à alimentação, às paisagens, a um jogo ou a um amigo comum a quem admiramos. Amamos saber exatamente como os outros apreciam o que nós apreciamos. É natural e totalmente apropriado que gostemos de saber como uma mente de alto nível responde a uma grande obra. É por isso que lemos os grandes críticos com interesse (nem sempre concordando com tudo). São ótimas leituras, porém o valor delas, creio eu, como auxílio para outras é superestimado.

Temo que essa opinião do assunto não irá satisfazer o que pode ser chamado de escola de críticos vigilantes. Para estes, a crítica é uma forma de higiene social e ética. Eles veem todo pensamento claro, todo senso de realidade e toda a excelência da vida ameaçada de todos os lados pela propaganda ideológica, pelos anúncios comerciais, pelos filmes e pela televisão. As hostes de Mídia “espreitam e espreitam ao redor”.³⁹ Mas elas espreitam mais perigosamente na palavra impressa. E a palavra impressa é mais sutilmente perigosa e capaz de, “se possível, enganar aos próprios escolhidos”,⁴⁰ não no caso do lixo óbvio que está fora do cercado, mas em autores que parecem (a não ser que você os conheça melhor) ser “literários” e estejam bem posicionados dentro do cercado. Burroughs e os faroestes enganarão apenas a multidão do povo. Um veneno mais sutil espreita em Milton, Shelley, Lamb, Dickens, Meredith,⁴¹ Kipling ou De La Mare.⁴² Contra isso, a escola dos vigilantes atua como nossos cães de guarda e nossos detetives. Foram acusados de grosseria, da “obstinação e veemência exagerada em gostar e desgostar — um resquício, suponho, da nossa ferocidade insular” de Arnold.⁴³ Mas dificilmente isso será justo. São totalmente honestos e levam tudo a sério. Acreditam que estão farejando e examinando um grande mal. Poderiam com sinceridade dizer, como o apóstolo Paulo, “Ai de mim se não pregar o evangelho”:⁴⁴ ai de mim se não procurar a vulgaridade, a superficialidade e os falsos sentimentos e expô-los onde quer que se escondem. Um inquisidor sincero ou um caçador de bruxas sincero dificilmente fará o trabalho que escolheu com meiguice.

Obviamente é difícil encontrar uma base literária comum na qual possamos decidir se os vigilantes ajudam ou atrapalham a boa leitura. Eles trabalham para promover o tipo de experiência literária que julgam ser boa, mas a concepção que têm do que é bom em literatura forma um todo inconsútil com a concepção

total do que entendem que seja bom na vida. Todo o seu esquema de valores, ainda que nunca, creio eu, tenha sido estabelecido *enrègle*,⁴⁵ está envolvido em cada ato crítico. Não há dúvida de que toda crítica é influenciada pela visão que o crítico tem de outros assuntos que não a literatura. Mas em geral tem havido alguma liberdade, alguma boa vontade em suspender a descrença (ou a crença) ou até mesmo a repugnância enquanto lemos a boa expressão do que, em geral, pensamos ser mau. Seria possível elogiar Ovídio por manter sua pornografia tão livre do que é sem graça e sufocante e, ao mesmo tempo, desaprovar a pornografia como tal. Seria possível admitir que a frase de Housman “um bruto e canalha qualquer fez o mundo” tem a ver com um ponto de vista recorrente, mas, se a analisarmos de maneira fria, a partir de qualquer hipótese a respeito do universo real, este ponto de vista deve ser considerado como tolo. Seria possível, até certo ponto, desfrutar — desde que se “sinta o clima” — a cena de *Filhos e amantes*⁴⁶ na qual o jovem casal tem uma relação sexual no bosque, e os dois se sentem como “grãos” em um grande “impulso” (de “vida”), e avaliar de forma clara, como se outra parte da mente, que este tipo de biolatria bergsoniana⁴⁷ e a conclusão prática extraída daí é muito confusa, e talvez perniciosa. Mas os críticos vigilantes, descobrindo o tempo todo a expressão do sintoma de atitudes diante das quais é questão de vida ou morte aceitar ou resistir, não se permitem esta liberdade. Nada para eles é questão de gosto. Não admitem uma dimensão da experiência como a estética. Para eles, não há um bem especificamente literário. Uma obra, ou uma simples passagem, não pode ser para eles boa em qualquer sentido, a não ser que seja simplesmente boa, a não ser que revele atitudes que são elementos essenciais na vida que é boa. Logo, é preciso aceitar a concepção (implícita) da boa vida se for para aceitar suas críticas. Isto é, é possível admirá-los enquanto críticos apenas se forem reverenciados como sábios. E antes que os reverenciemos como sábios, é necessário ver estabelecido todo o sistema de valores deles não como um instrumento de crítica, mas se erguendo sobre os próprios pés e apresentando suas credenciais — recomendando-se a si mesmo para quem tem condição de julgá-los, isto é, especialistas em moral, teólogos morais, psicólogos, sociólogos ou filósofos. Pois não precisamos andar em círculos, aceitando-os como sábios porque são bons críticos e crendo que são bons críticos porque são sábios.

Enquanto isso, devemos suspender a avaliação quanto ao bem que essa escola pode fazer. Mas, mesmo nesse ínterim, há sinais de que ela pode ser prejudicial. Aprendemos da esfera política que comitês de segurança pública, caçadores de bruxas, membros da Ku Klux Klan, membros da Ordem de Orange,⁴⁸ macarthistas *et hoc genus omne*⁴⁹ podem se tornar perigos tão grandes quanto aqueles que eles foram formados para combater. O uso da guilhotina se torna um

vício. Assim, sob a crítica vigilante, todo mês uma nova cabeça cai. A lista de autores aprovados é absurdamente pequena. Ninguém está a salvo. Se a filosofia de vida dos vigilantes estiver errada, a vigilância já deve ter impedido muitas uniões felizes entre um bom leitor e um bom livro. Mesmo se estiver certa, devemos duvidar se tal cautela, armada tão completamente com uma determinação de não se deixar derrotar, de não sucumbir a qualquer possível apelo enganoso — tal “vigiar o dragão com o olho não encantado”⁵⁰ —, é coerente com o estado de rendição necessário para a recepção de uma boa obra. Não se pode estar armado até os dentes e rendido ao mesmo tempo.

Falar de maneira dura com alguém, exigir com severidade que a pessoa se explique, apertar a pessoa com perguntas, atacar todas as aparentes inconsistências pode ser uma boa maneira de desmascarar um falso testemunho ou um mentiroso. Infelizmente também é a maneira de assegurar que, se um homem tímido ou de pouca conversa tem uma história verdadeira e difícil para contar, você jamais descobrirá. A abordagem agressiva e suspeita que pode nos ter salvo de sermos enganados por um autor ruim também pode nos ter deixado cegos e surdos para os méritos tímidos e fugidios de um bom autor — especialmente se estiverem fora de moda.

Portanto, permaneço cético, não quanto à legitimidade ou ao prazer da crítica avaliativa, mas quanto à sua necessidade ou utilidade. Especialmente no presente. Todos que examinam os trabalhos de estudantes de graduação em Literatura Inglesa de uma universidade que se destacam já observou com preocupação sua tendência crescente de verem os livros inteiramente através das lentes de outros livros. Para cada peça, poesia ou romance, apresentam a opinião de algum crítico importante. Um conhecimento impressionante da crítica chauceriana ou shakespereana algumas vezes coexiste com um conhecimento muito precário de Chaucer ou Shakespeare. Encontramos cada vez menos respostas pessoais nos textos lidos. Parece que a conjunção mais importante de todas (o encontro do leitor com o texto) nunca teve permissão para acontecer por si mesma e se desenvolver de maneira espontânea. Aqui claramente os jovens estão encharcados, desnorteados e atormentados a tal ponto pela crítica que a experiência primária de leitura já não é mais possível. Esse estado de coisas me parece ser uma ameaça muito maior à nossa cultura que quaisquer uma daquelas das quais os críticos vigilantes nos protegeriam.

Tal excesso de crítica é tão perigoso que exige tratamento imediato. O excesso, nos foi dito, é o pai da pressa. Sugiro que dez ou vinte de anos de abstinência da leitura e da escrita da crítica avaliativa pode fazer muito bem a todos nós.

- [1](#) Charles Lamb (1775-1834), poeta e escritor inglês. [N. T.]
- [2](#) A expressão latina *tu quoque* significa “até tu”. É usada para expressar quebra de confiança em um relacionamento. A expressão *tu quoque* é derivada de *Tu quoque Brutus filie mi* — “Até tu, meu filho Brutus”, expressão que William Shakespeare coloca na boca do César agonizante em sua peça *Júlio César*. [N. T.]
- [3](#) Alfred Tennyson (1809-1892), poeta inglês. [N. T.]
- [4](#) Rudyard Kipling (1865-1936), jornalista e escritor britânico, autor da famosa obra *O livro da selva*, que conta a história de Mogli, o menino indiano criado por lobos. [N. T.]
- [5](#) Gerard Manley Hopkins (1844-1889), poeta inglês da Era Vitoriana. [N. T.]
- [6](#) A. E. Housman (1859-1936), poeta inglês, conhecido como estudioso das culturas clássicas grega e latina. [N. T.]
- [7](#) Thomas Hardy (1840-1928), romancista inglês da Era Vitoriana. [N.T.]
- [8](#) Ossian é o nome de um suposto narrador de poemas publicados pelo poeta escocês James MacPherson no século XVIII. MacPherson alegou que o material que publicou era uma tradução da língua gaélica para o inglês, extraído de fontes antigas, mas alguns críticos literários dizem que ele mesmo teria sido o autor daquelas poesias. [N. T.]
- [9](#) Expressão francesa que significa período em que uma pessoa nasceu e morreu; época em que viveu. [N. T.]
- [10](#) Rainer Maria Rilke (1875-1926), poeta alemão, considerado um dos mais importantes do século XX. [N. T.]
- [11](#) Whitechapel é uma região da cidade de Londres. A região ficou famosa porque foi ali, no final do século XIX, o assassino em série Jack, o Estripador, cometeu seus assassinatos. [N. T.]
- [12](#) R. M. Ballantyne (1825-1894) foi um escritor escocês de obras de aventura voltadas para um público infantojuvenil. [N. T.]
- [13](#) Joseph Conrad (1857-1924), escritor polonês naturalizado inglês, autor de muitas obras de aventuras relacionadas ao mundo dos marinheiros e a vida marítima. [N. T.]
- [14](#) W. W. Jacobs (1863-1943), escritor inglês, autor de várias obras, muitas delas também relacionadas à vida marítima. [N. T.]
- [15](#) Edgar Wallace (1875-1932), romancista inglês, autor de histórias policiais e de suspense. [N. T.]
- [16](#) *Urn Burial* é uma obra do escritor inglês Thomas Browne, publicada em 1658. O título vem da notícia da descoberta de uma urna funerária romana na cidade inglesa de Norfolk. A partir daí, Browne desenvolve seu texto. [N. T.]
- [17](#) A expressão francesa *faut de mieux* significa “falta de melhor”, ou seja, sem escolha, sem opção melhor. [N. T.]
- [18](#) Martin Tupper (1810-1889), escritor e poeta inglês, cuja obra mais famosa é *Proverbial Philosophy* [Filosofia proverbial], obra de aforismos com tom moralizante. [N. T.]
- [19](#) Amanda McKittrick (1860-1939), romancista e poetisa irlandesa, cujo estilo peculiar de escrita levou alguns críticos a considerarem sua prosa e sua poesia como das piores jamais escritas em língua inglesa. [N. T.]
- [20](#) A expressão francesa *littérateur* designa o homem de letras. [N. T.]
- [21](#) Matthew Arnold (1822-1888), crítico literário inglês. [N. T.]
- [22](#) *Function of Criticism*.
- [23](#) *On Translating Homer*, II.
- [24](#) *Function of Criticism*.
- [25](#) *Pagan and Mediaeval Religious Sentiment* [Sentimento religioso pagão e medieval].
- [26](#) Últimas palavras sobre traduzir Homero.
- [27](#) A expressão latina *in actu* significa “no ato”, isto é, no mesmo instante. [N. T.]
- [28](#) William Patton Ker (1885-1923), ensaísta e crítico literário escocês. [N. T.]
- [29](#) Oliver Elton (1861-1945), crítico literário inglês, autor de obras sobre a história da literatura do seu país. [N. T.]

- [30](#) John William Mackail (1859-1945), educador e crítico literário escocês. [N. T.]
- [31](#) John Dryden (1631-1700), poeta e dramaturgo inglês. [N. T.]
- [32](#) Samuel Johnson (1709-1784), escritor e pensador inglês. [N. T.]
- [33](#) Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), filósofo, poeta e dramaturgo alemão. [N. T.]
- [34](#) Walter Pater (1839-1894), intelectual e crítico literário inglês. [N. T.]
- [35](#) A. C. Bradley (1851-1935), crítico literário inglês, especialista em Shakespeare. [N. T.]
- [36](#) A frase francesa “*aimer Montaigne, c’est aimer soi même*” significa “amar a Montaigne é amar a si mesmo”. A ideia é que o filósofo Montaigne escreveu coisas que, quando lidas, dão ao leitor a impressão de que ele pensa daquele mesmo jeito. [N. T.]
- [37](#) Ferdinand Brunetière (1849-1906), historiador da literatura e crítico literário francês. [N. T.]
- [38](#) Cap. 12, para. 251. *Praeterita* é a autobiografia de John Ruskin. [N. T.]
- [39](#) Trecho de um hino sacro composto por John Mason Neale (1818-1866), clérigo anglicano inglês. A inspiração das palavras de Neale vem das referências bíblicas ao povo de Midiã, citado no Antigo Testamento como um inimigo tradicional do povo de Israel. [N. T.]
- [40](#) Referência a uma palavra de Jesus, registrada em Mateus 24:24. [N. T.]
- [41](#) George Meredith (1828-1909), romancista e poeta inglês. [N. T.]
- [42](#) Walter John De La Mare (1873-1956), poeta e romancista inglês, conhecido por suas obras voltadas para o público infantil. [N. T.]
- [43](#) Últimas palavras sobre traduzir Homero.
- [44](#) 1 Coríntios 9:16. [N. T.]
- [45](#) A expressão francesa *enrègle* significa “de acordo com as regras”. [N. T.]
- [46](#) *Filhos e amantes* é um romance de D. H. Lawrence publicado em 1912. [N. T.]
- [47](#) O neologismo *biolatria* significa “adoração à vida”, e “bergsoniana” refere-se a Henri Bergson (1859-1941), filósofo e escritor francês contemplado com o Nobel de Literatura em 1927. [N. T.]
- [48](#) A Ordem de Orange é uma organização político-religiosa protestante e maçônica criada na Irlanda do Norte, no século XVIII, com lojas no Reino Unido, na Austrália, na Nova Zelândia, nos Estados Unidos, no Canadá e em alguns países no continente africano. [N. T.]
- [49](#) A expressão latina *et hoc genus omne* significa “e todo este tipo”. Equivale em sentido a dizer “gregos e troianos”, isto é, pessoas de todas as diferentes tendências. [N. T.]
- [50](#) Citação de um trecho de uma mascarada de John Milton intitulada *Comus*. A mascarada era uma forma de espetáculo muito comum no século XVI que envolvia música, dança e atuação teatral. [N. T.]

EPÍLOGO

No decurso da minha investigação, rejeitei os pontos de vista de acordo com os quais a literatura deve ser valorizada (a) por nos dizer verdades a respeito da vida; (b) como um auxílio à cultura. Também afirmei que, enquanto lemos, devemos considerar a recepção da obra que estamos lendo como um fim em si. E discordei da crença dos vigilantes de que nada pode ser bom como literatura se não é simplesmente bom. Tudo isso implica a concepção de um “bem” ou de um “valor” especificamente literários. Alguns leitores poderão reclamar que não deixei claro o que o esse bem é. Estaria eu, poderão perguntar, apresentando uma teoria hedonista e identificando o bem literário com o prazer? Ou estou, como Croce,¹ estabelecendo “a estética” como o modo de experiência irreduzivelmente distinto do que é lógico e do que é prático? Por que não coloco as cartas na mesa?

Eu mesmo não penso que em uma obra desse tipo tenha uma obrigação clara de fazer isso. Estou escrevendo sobre prática literária e experiência a partir de dentro porque alego ser uma pessoa literata e me dirijo a outras pessoas literatas. Você e eu somos de alguma maneira obrigados ou qualificados a discutir no que exatamente se consiste uma boa literatura? Explicar o valor de qualquer atividade e, mais ainda, situá-la em uma hierarquia de valores em geral não é a obra da atividade em si. O matemático, ainda que possa, não precisa discutir o valor da matemática. Cozinheiros e *bons viveurs*² podem discutir culinária com muita propriedade, mas não vão discutir se e por que a culinária é importante, e quão importante é que a comida seja deliciosamente preparada. Esse tipo de pergunta pertence ao que Aristóteles chamaria de pergunta “mais arquitetônica”; de fato, a Rainha dos Saberes, se houvesse agora uma pretendente única a esse trono. Não devemos “nos sobrecarregar” muito. Pode até ser uma desvantagem trazer à nossa experiência de boa e má leitura uma teoria completamente formada quanto à natureza e ao *status* do que é literariamente bom. Podemos ser tentados a falsear as experiências de modo a fazê-las basear nossa teoria. Quanto mais especificamente literárias forem nossas observações, menos elas serão contaminadas por uma teoria de valor e mais úteis serão para o nosso inquiridor arquitetônico. Aquilo que dizemos a respeito do bem literário ajudará muito a verificar ou falsificar suas teorias quando for dito sem essa intenção.

Não obstante, considerando que o silêncio pode ser interpretado de maneira sinistra, vou jogar sobre a mesa as poucas e simples cartas que tenho.

Se tomarmos literatura em sentido mais amplo, de modo a incluir tanto a literatura de conhecimento como a de poder, a pergunta “qual é a vantagem de ler o que alguém escreve?” é o mesmo que perguntar “qual é a vantagem de ouvir o que alguém diz?” A não ser que tenhamos em nós mesmos fontes que nos supram de todas as informações, o entretenimento, a orientação, a repreensão e a alegria que queremos, a resposta é óbvia. E se vale a pena ouvir e ler, sempre é válido fazê-lo com atenção. De fato, devemos tentar descobrir até mesmo o que não é digno de atenção.

Quando tomamos literatura em sentido menos amplo, a questão fica mais complicada. Uma obra de arte literária pode ser considerada a partir de dois prismas. Ela ao mesmo tempo *significa* e *é*. Ela é ao mesmo tempo *logos* (alguma coisa dita) e *poiema* (alguma coisa feita). Enquanto *logos*, conta uma história, expressa uma emoção, exorta, suplica, descreve, repreende ou provoca o riso. Enquanto *poiema*, por suas belezas auditivas, e também pelo equilíbrio, o contraste e a multiplicidade unificada de suas sucessivas partes, é um *objet d’art*, algo formado para dar satisfação. Desse ponto de vista, e talvez apenas dele, o antigo paralelo entre pintura e poesia é útil.

Esses dois aspectos da obra de arte literária são separados por uma abstração, e quanto melhor é a obra, mais violenta a abstração é sentida. Infelizmente é inevitável.

Nossa experiência da obra como *poiema* é inquestionavelmente um prazer intenso. Aqueles que o sentiram querem senti-lo novamente. E buscam novas experiências do mesmo tipo, ainda que não sejam obrigadas a fazê-lo por sua consciência, nem impelidos por suas necessidades, ou enganados por seus interesses. Se alguém negar que uma experiência preenche todas essas condições é um prazer, devemos pedir-lhe que faça uma definição de prazer que a exclua. A objeção real a uma teoria meramente hedonista de literatura, ou das artes em geral, é que o “prazer” é muito sublime, e, por conseguinte, muito vazio, uma abstração. É algo que denota muitas coisas e conota pouco. Se você me disser que algo é um prazer, eu não sei se é mais como a vingança ou como um pão com manteiga na chapa, ou como o sucesso, ou como a adoração, ou a libertação do perigo, ou uma boa coçada onde está coçando. Você terá que dizer que a literatura proporciona não apenas prazer, mas o prazer particular que lhe é próprio; é na definição deste “prazer próprio” que todo o seu trabalho deverá ser feito. Quando você o tiver completado, o fato de no início você ter usado a palavra *prazer* não parecerá muito importante.

Portanto, é inútil, ainda que verdadeiro, dizer que a forma do *poiema* nos dá prazer. Devemos nos lembrar de que “forma”, quando aplicada àquilo cujas partes se sucedem uma à outra no tempo (como as partes da música e da

literatura), é uma metáfora. Desfrutar da forma de um *poiema* é algo muito diferente de desfrutar da forma (literal) de uma casa ou de um vaso. As partes do *poiema* são coisas que nós fazemos. Pensamos em muitas fantasias, sentimentos imaginados e pensamentos em uma ordem e em um tempo prescritos pelo poeta (uma das razões pela qual é raro que uma história muito “emocionante” produza a melhor leitura é que a curiosidade ambiciosa nos tenta a ler algumas passagens mais rapidamente do que o autor pretendia). Isso é menos como olhar para um vaso que “fazer exercícios” sob a orientação de um especialista, ou tomar parte em uma dança sincronizada criada por um bom coreógrafo. Há muitos ingredientes em nosso prazer. O exercício das nossas faculdades é em si um prazer. A obediência bem-sucedida ao que parece ser digno de ser obedecido e não é obedecido com muita facilidade é um prazer. E se o *poiema*, ou os exercícios, ou a dança for criação de um mestre, os descansos e os movimentos, o acelerar e o desacelerar, as passagens mais fáceis e as mais árduas acontecerão exatamente como precisamos. Seremos surpreendidos de maneira deliciosa pela satisfação de desejos dos quais não estávamos conscientes até que estes são satisfeitos. Terminaremos cansados, mas não cansados demais, e “na medida certa”. Seria insuportável se tivesse terminado um momento antes — ou depois — ou de qualquer modo diferente. Olhando em retrospectiva para toda a *performance*, sentiremos que fomos guiados através de um padrão ou arranjo de atividades que era desejado por nossa própria natureza.

Desse modo, a experiência não poderia nos afetar — não poderia oferecer esse prazer — a não ser que fosse boa para nós. Não boa como um meio para um fim além do *poeima*, da dança, ou dos exercícios, mas boa para nós aqui e agora. O relaxamento, o leve (agradável) cansaço, o banimento das nossas inquietações ao final de uma grande obra, tudo isso testifica que a obra nos fez bem. Essa é a verdade por trás da doutrina da *catarse* de Aristóteles e da teoria do I. A. Richards³: a “calma mental” que sentimos depois de uma grande tragédia significa na verdade “tudo está bem com o sistema nervoso aqui e agora”. Não posso aceitar nenhuma dessas duas teorias. Não posso aceitar a de Aristóteles porque o mundo ainda não entrou em acordo quanto ao que ela significa. Não posso aceitar a do Dr. Richards porque ela está perigosamente próxima de ser uma sanção para a forma mais baixa e debilitante de construção egoísta de castelos. Para ele, a tragédia nos capacita a combinar, em nível incipiente ou imagético, impulsos que colidiriam em ação explícita — o impulso de se aproximar e o impulso de evitar o terrível.⁴ Pois bem. Quando eu leio a respeito da caridade praticada pelo Sr. Pickwick, eu posso combinar (em nível incipiente) meu desejo de fazer doações em dinheiro e meu desejo de guardá-lo. Quando leio *Maldon*,⁵ eu combino (no mesmo nível) meu desejo de ser muito corajoso e

meu desejo de estar em segurança. O nível incipiente é, assim, um lugar você pode comer o bolo e ficar com ele, onde você pode ser heroico sem estar em perigo e ser generoso sem gastos. Se eu pensasse que a literatura faz esse tipo de coisa comigo, nunca mais leria nada. Mas, ainda que rejeite a teoria de Aristóteles e a do Dr. Richards, penso que elas são do tipo certo e que estão juntas contra todos que querem encontrar o valor literário das obras em “opiniões” ou “filosofias” de vida, ou até mesmo “comentários” sobre a vida. Os dois situam a bondade (onde realmente sentimos que ela está) no que nos aconteceu enquanto líamos, não em algumas consequências remotas e meramente prováveis.

É apenas por ser também um *poiema* que um *logos* se torna uma obra de arte literária de algum modo. De modo inverso, as imaginações, as emoções e os pensamentos dos quais o *poiema* constrói sua harmonia surgem em nós e são dirigidos pelo *logos*, e sem o *logos* não existiriam. Visualizamos Lear na tempestade, compartilhamos de sua raiva, consideramos toda a sua história com compaixão e horror.⁶ Assim, reagimos a algo que em si não é literário e nem verbal. A literatura, nesse caso, está nas palavras que apresentam a tempestade, a fúria, toda a história, de modo a despertar essas reações e ordená-las conforme o padrão da “dança” ou do “exercício”. A *Aparição* de Donne,⁷ enquanto *poiema*, tem um propósito muito simples e sobremaneira eficiente — um movimento de insulto direto leva, de modo inesperado, não a um clímax, mas a uma reticência que é muito mais sinistra. O material desse padrão é o rancor que, enquanto lemos, compartilhamos com Donne. O padrão lhe dá finalidade e uma espécie de graça. De modo semelhante, em uma escala muito maior, Dante ordena e dá padrão aos nossos sentimentos e às imagens do universo tal como ele os supôs, ou parcialmente imaginou serem.

A classificação leitura com rigor literário, oposta à leitura científica ou informativa, aponta para o fato de que não precisamos aprovar o *logos* ou acreditar nele. Muitos de nós não acreditamos que o universo de Dante é como o universo real. Muitos de nós, na vida real, consideraríamos a emoção expressa na *Aparição* de Donne como sendo boba e degradada ou até mesmo, o que é pior, desinteressante. Nenhum de nós pode aceitar ao mesmo tempo as visões da vida de Housman⁸ e de Chesterton,⁹ ou aquelas do *Omar* de Fitzgerald¹⁰ e de Kipling. Qual é então a vantagem de — ou mesmo a justificativa — ocupar nossos corações com histórias daquilo que nunca aconteceu, ou entrar indiretamente nos sentimentos que deveríamos evitar ter em nossas vidas? Ou de fixar com seriedade os olhos do nosso interior em coisas que nunca podem existir — no paraíso terrestre de Dante, em Tétis surgindo do mar para confortar

Aquiles,¹¹ a Senhora Natureza de Chaucer ou de Spenser, ou o navio fantasma de *O conto do velho marinheiro*?

Não ajuda em nada tentar fugir da questão localizando todo o valor de uma obra literária em seu aspecto de *poiema*, pois é a partir dos nossos interesses variados no *logos* que o *poiema* é feito.

O mais próximo que consegui chegar de uma resposta é que buscamos um crescimento do nosso ser. Queremos ser mais do que somos. Cada um de nós, por natureza, vê todo o mundo a partir de um ponto de vista com uma perspectiva e uma seletividade peculiar a si mesmo. E mesmo quando desenvolvemos fantasias desinteressadas, estas estão saturadas e limitadas pela nossa própria psicologia. Concordar nessa particularidade no nível sensorial — em outras palavras, não dar um desconto à perspectiva — seria loucura. Deveríamos então crer que a estrada de ferro se estreita à medida que a distância aumenta. Porém, queremos também fugir das ilusões de perspectiva em níveis mais elevados. Queremos ver com outros olhos, imaginar com outras imaginações, sentir com outros corações, e com os nossos próprios também. Não estamos contentes em sermos as mônadas de Leibniz.¹² Exigimos janelas. A literatura enquanto *logos* é uma série de janelas, ou mesmo de portas. Uma das coisas que sentimos depois de ler uma grande obra é “eu saí”. Ou, a partir de outro ponto de vista, “eu entrei”, perfurei a concha de alguma outra mônada e descobri como é dentro dela.

Por conseguinte, a boa leitura, ainda que em essência não seja uma atividade afetiva, moral ou intelectual, tem alguma coisa em comum com estas três possibilidades. No amor, nós escapamos do nosso próprio ser para entrar em outro. Na esfera moral, cada ato de justiça ou caridade envolve nos colocarmos no lugar da outra pessoa e, assim, transcender a nossa própria particularidade competitiva. Ao conseguirmos entender qualquer coisa, rejeitamos os fatos como são para nós e aceitamos os fatos como realmente são. O impulso primário de cada um é manter e engrandecer a si mesmo. O impulso secundário é sair do ser, corrigir seu provincianismo e curar sua solidão. Estamos fazendo isso no amor, na virtude, na busca pelo conhecimento e na recepção das artes. Obviamente esse processo pode ser descrito ou como um engrandecimento, ou como uma aniquilação temporária do ser. Mas isso é um antigo paradoxo: “quem perder a sua vida, salvá-la-á”.¹³

Como consequência, nós temos satisfação em entrar nas crenças de outras pessoas (aquelas, digamos, de Lucrécio¹⁴ ou de Lawrence¹⁵), ainda que pensemos que não são verdadeiras. E nas paixões deles, ainda que as julguemos depravadas, como, algumas vezes, as de Marlowe¹⁶ ou Carlyle.¹⁷ E também na imaginação deles, ainda que lhes falte completo realismo de conteúdo.

Isso não deve ser entendido como se eu estivesse mais uma vez fazendo da literatura de poder um departamento dentro da literatura de conhecimento — um departamento que existia para satisfazer nossa curiosidade racional a respeito da psicologia de outras pessoas. Isso é não em absoluto uma questão (naquele sentido) de conhecimento. É *connaitre* (“conhecer”), não *savoir* (“saber”); é *erleben* (“vivência”). Nós nos tornamos esses outros “eus”. Não apenas nem principalmente para ver como são, mas para ver o que eles veem; ocupar, por um momento, o assento deles no grande teatro, usar seus óculos e se livrar de quaisquer percepções, alegrias, terrores, maravilhas ou diversões que esses óculos revelem. Nessa altura é irrelevante se o estado de humor expresso em um poema era verdadeira e historicamente o estado de humor do próprio poeta ou um que ele também imaginou. O que importa é sua capacidade de nos fazer vivê-lo. Duvido se o Donne histórico deu mais que um refúgio brincalhão e dramático ao estado de humor expresso em *A aparição*. Duvido mais ainda se o Pope histórico, salvo enquanto escreveu, e mesmo assim mais que dramaticamente, sentiu o que expressou na passagem que começa com “Sim, estou orgulhoso”.¹⁸ O que isso importa?

Tanto quanto consigo entender, esse é o valor ou benefício específico da literatura considerada como *logos*. Ela nos permite ter experiências que não são as nossas. Nem todas elas têm o mesmo valor, assim como as nossas próprias experiências também não têm. Algumas delas, conforme costumamos dizer, “interessam-nos” mais que outras. As causas desse interesse são natural e extremamente variadas e diferem de uma pessoa para outra. Pode ser o típico (e aí dizemos “isso é verdade!”) ou o anormal (e aí dizemos “que estranho!”). Pode ser o belo, o terrível, o que causa espanto, o estimulante, o patético, o cômico ou o simplesmente picante. A literatura proporciona uma *entrée* para todas essas possibilidades. Aqueles dentre nós que têm sido verdadeiros leitores durante toda a vida raramente compreendem de maneira plena a enorme extensão do nosso ser da qual somos devedores aos escritores. Compreendemos isso mais quando conversamos com um amigo que é um leitor não literato. Pode ser uma pessoa cheia de bondade e bom senso, mas é alguém que vive em um mundo minúsculo. Nós nos sentiríamos sufocados nesse mundo. A pessoa que está contente em ser apenas ela mesma e, portanto, menos que um “eu”, está em uma prisão. Os meus olhos não são o bastante para mim. Eu vejo através dos olhos dos outros. A realidade, mesmo vista através dos olhos de muitos, não é o bastante. Eu verei o que outros inventaram. Mesmo os olhos de toda a humanidade não são suficientes. Lamento que os animais não possam escrever livros. Eu aprenderia com muita alegria qual é a imagem que as coisas têm para um rato ou para uma abelha. Mais alegre ainda ficaria se percebesse o mundo

olfativo carregado com todas as informações e emoções que este mundo tem para um cão.

A experiência literária cura a ferida da individualidade sem diminuir o seu privilégio. Há emoções de massa que curam a ferida, mas destroem o privilégio. Nossos seres isolados se fundem nelas, e afundamos em uma subindividualidade. Mas, ao ler a grande literatura, eu me torno mil homens e, mesmo assim, continuo a ser eu mesmo. Tal como o céu noturno no poema grego, eu vejo com uma miríade de olhos, mas ainda sou eu quem o vê. Na adoração, no amor, na ação moral e no conhecimento, eu transcendo a mim mesmo, e nunca sou mais eu mesmo do que quando faço isso.

¹ Benedetto Croce (1866-1952), influente intelectual italiano que se dedicou à estética filosófica. [N.T].

² Variação da forma francesa *bonvivant*, mas conhecida no Brasil. [N. T.]

³ I. A. Richards (1893-1979), crítico literário inglês. [N. T.]

⁴ *Principles of Literary Criticism* (1934), pp. 110, 111, 245.

⁵ Referência ao poema *A batalha de Maldon*, escrito em inglês antigo e que narra uma batalha entre saxões e vikings ocorrida em Essex, Inglaterra, no ano 991 d.C. [N. T.]

⁶ Referência à peça *Rei Lear*, de William Shakespeare. [N. T.]

⁷ Referência ao poema *The Apparition* [A aparição], do poeta inglês John Donne (1572-1631). [N. T.]

⁸ Alfred Edward Housman (1859-1936), poeta inglês de estilo classicista. [N. T.]

⁹ Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), escritor e pensador inglês, apologista do cristianismo, autor de vasta obra que exerceu considerável influência sobre o pensamento de C. S. Lewis. [N. T.]

¹⁰ Referência à obra *Rubayat de Omar Khayan*, seleção de poemas do poeta persa Omar Khayan (1048-1131), traduzidos para o inglês por Edward Fitzgerald, em 1859. [N. T.]

¹¹ Na mitologia grega, Tétis, uma deusa do mar, é a mãe do herói Aquiles. [N. T.]

¹² Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), matemático e filósofo alemão. Formulou o conceito de *mônada*, que seria a essência irreduzível do ser. Conforme Leibniz, a mônada está para a realidade metafísica assim como o átomo está para a realidade física. [N. T.]

¹³ Referência a um dito de Jesus registrado em Mateus 16:25, Marcos 8:35; Lucas 9:24. [N.T].

¹⁴ Lucrécio (94? a. C.-55 a. C.), poeta e filósofo romano. [N. T.]

¹⁵ D. H. Lawrence (1885-1930), poeta e romancista inglês. [N. T.]

¹⁶ Christopher Marlowe (1564-1593), dramaturgo e poeta inglês, do período elizabetano. [N. T.]

¹⁷ Thomas Carlyle (1795-1881), historiador e escritor escocês da chamada Era Vitoriana. [N. T.]

¹⁸ Epilogue to the *Satires*, dia, ii, 1. 208.

APÊNDICE

Uma nota sobre Édipo É bem possível que alguns irão negar a história de Édipo ser atípica com base que havia algumas sociedades nas quais casamentos entre pais e filhos eram legais.¹ Essa teoria pode ter algum apoio naqueles mitos não incomuns nos quais a deusa Terra tem um jovem consorte que é também o filho dela. Mas tudo isso é irrelevante para a história de Édipo tal como a temos. Pois não é simplesmente uma história a respeito de um homem que se casou com a sua própria mãe, mas a história de um homem cruelmente destinado a se casar com a sua própria mãe, sem saber e sem querer, em uma sociedade na qual casamentos assim eram considerados abomináveis. Sociedades que aprovam tais casamentos,

se é que existem, seriam exatamente o tipo de sociedade na qual uma história como a de Édipo jamais seria contada, porque ela não faria sentido. Se casar-se com a própria mãe é tão normal quanto se casar com a moça que mora na casa ao lado, então não é mais sensacional que se casar com a vizinha, e aí então não vale a pena fazer disso uma história. Podemos talvez afirmar que a história é “derivada” de memórias vagas de uma época passada ou de rumores vagos de uma cultura estrangeira, onde não havia objeção ao casamento entre pais e filhos. Mas a lembrança deve ter se tornado tão “vaga” — falemos de maneira franca, tão errônea — que o costume antigo não é reconhecido como um costume de jeito nenhum, e qualquer exemplo dele que é lembrado é confundido com um acidente monstruoso. E

as culturas estrangeiras devem ter sido tão estranhas que o que foi dito a respeito delas foi de alguma maneira mal-entendido pelos contadores de histórias. Caso contrário, a história, tal como a temos, está arruinada — do mesmo modo como a história de Tiestes² estaria arruinada se fosse contada em uma sociedade na qual dar a um convidado a carne dos seus próprios filhos fosse uma reconhecida forma de hospitalidade. A ausência e mesmo a impossibilidade de conceber tal costume é a conditio sine qua non da história.

¹Apollodorus, *Bibliotheca*, ed. J. G. Frazer (Loeb, 1922), vol. II, pp. 373 sq.

²Tiestes é uma peça teatral de autoria do filósofo romano Sêneca (4-65), que, baseado na mitologia grega, conta a história trágica de um homem chamado Tiestes, que seduziu a esposa do seu próprio irmão, chamado Atreu. Este, como vingança, finge que quer se reconciliar e convida o irmão para um banquete. Findo o banquete, Atreu revela que a carne comida por Tiestes era a dos seus três filhos. Enlouquecido pela dor, Tiestes lança uma maldição contra a descendência de Atreu. [N. T.]

Um experimento em crítica literária

Outros livros de C. S. Lewis pela

THOMAS NELSON BRASIL

A abolição do homem

A última noite do mundo Cartas a Malcolm

Cartas de um diabo a seu aprendiz Cristianismo puro e simples Deus no

banco dos réus Os quatro amores

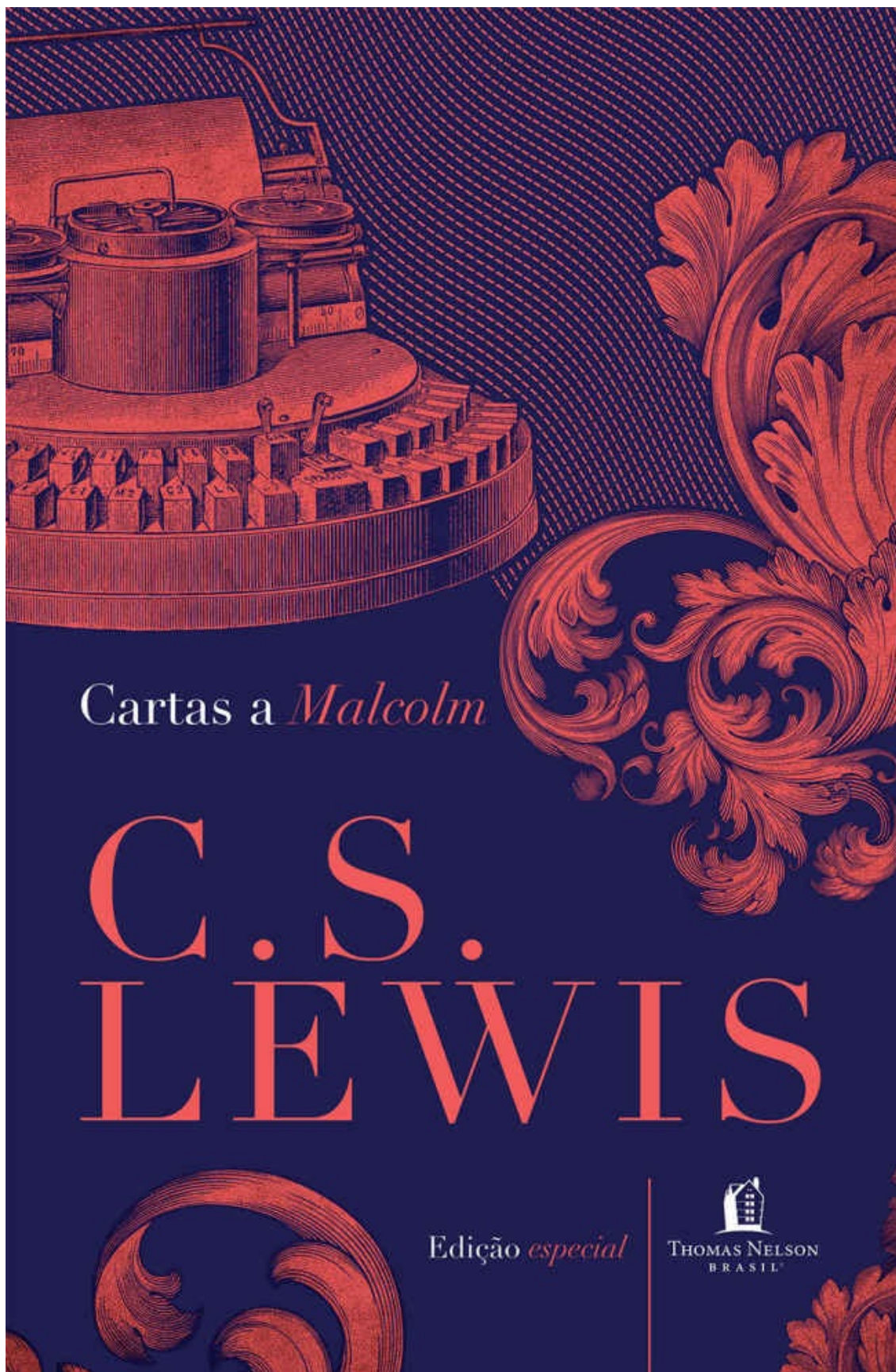
O peso da glória

Reflexões cristãs

Sobre histórias

Trilogia Cósmica

Além do planeta silencioso
Perelandra
Aquela fortaleza medonha



Cartas a *Malcolm*

C.S.
LEWIS

Edição *especial*


THOMAS NELSON
BRASIL

Cartas a *Malcolm*,
sobretudo a respeito da oração

C.S.
LEWIS

Edição *especial*



THOMAS NELSON
BRASIL®

Cartas a *Malcolm*

Clive Staples Lewis (1898-1963) foi um dos gigantes intelectuais do século XX e provavelmente o escritor mais influente de seu tempo. Era professor e tutor de literatura inglesa na Universidade de Oxford até 1954, quando foi unanimemente eleito para a cadeira de Inglês Medieval e Renascentista na Universidade de Cambridge, posição que manteve até a aposentadoria. Lewis escreveu mais de 30 livros que lhe permitiram alcançar um vasto público, e suas obras continuam a atrair milhares de novos leitores a cada ano.

NOTA SOBRE A TRADUÇÃO

Malcolm é um amigo fictício de Lewis. Mas este o fez muito real. Deu-lhe uma esposa, Betty; um filho doente, George; uma casa com escadas em outra cidade; amigos comuns. Deu-lhe vasta cultura e liberdade de discordar do amigo. Viajaram juntos, conversaram, trocaram confidências, quase trocaram socos. Malcolm chamou a atenção de Lewis por este tentar guardar uma dor. É anglicano como Lewis, incomodado com questões relativas à liturgia e à ressurreição. Por isso, trocam cartas francas sobre esses assuntos, mas principalmente sobre oração.

Lewis constrói diálogos imaginários (argumentos, réplicas, tréplicas) de maneira primorosa. Sua linguagem é, por vezes, truncada, abrupta, repetitiva, com imagens não facilmente compreensíveis. Mas isso é compreensível: são amigos conversando, amigos com uma história em comum. Nós, leitores, é que estamos espionando sua intimidade, seu mútuo abrir de almas.

Nessa tradução, procuramos, o máximo possível, preservar o estilo de Lewis. Respeitamos a pontuação estranha, as maiúsculas sem muito critério, as afirmações ousadas, as frases curtas, secas, bem como as frases longas, intrincadas, cheias de interrupções. Dada sua vasta cultura, tivemos de redigir muitas notas explicativas e bibliográficas de rodapé, a fim de ajudar o leitor a compreender argumentos e ilustrações.

Desejamos que o resultado final faça jus ao pensamento de Lewis e nos ajude a também considerar, com mais clareza ou de modo novo, essas tantas questões. Talvez, como ele, não tenhamos muito mais respostas, mas, certamente, teremos perguntas mais profundas.

FRANCISCO NUNES

Carta I

Sou favorável à sua ideia de que deveríamos voltar a nosso antigo plano de ter um assunto mais ou menos definido — um *agendum*¹ — para nossas cartas. Quando nos separamos pela última vez, a correspondência enfraqueceu por falta disso. Quanto melhor fizemos em nossos dias de graduação com nossas intermináveis cartas sobre a *República*², sobre métrica clássica³ e sobre qual era então a “nova” psicologia! Nada faz um amigo ausente tão presente como uma discordância.

Oração, assunto que você sugere, parece-me promissor. Quero dizer, o ato pessoal de orar. Se você estava pensando em oração em comunidade, não vou entrar no jogo. Não há assunto no mundo (à exceção do esporte) sobre o qual eu tenha menos a dizer do que a liturgiologia. E o quase nada que tenho a dizer também pode ser apresentado nesta carta.

Penso que nossa tarefa como leigos é pegar o que nos é dado e fazer o melhor possível. E deveríamos achar isso muito mais fácil se o que recebemos fosse sempre e em todos os lugares a mesma coisa.

A julgar pela prática, pouquíssimos clérigos anglicanos adotam essa visão. Parece que eles acreditam que as pessoas podem ser atraídas para ir à igreja por incessantes avivamentos, esclarecimentos, prolongamentos, encurtamentos, simplificações e complicações do culto. E é provavelmente verdade que um novo e perspicaz vigário seja, de modo geral, capaz de formar em sua paróquia uma minoria que seja a favor de suas inovações. A maioria, creio eu, nunca o será. Aqueles que permanecem — muitos desistem completamente de ir à igreja — apenas suportam.

Isso é simplesmente porque a maioria é tacaña? Eu acho que não. Eles têm uma boa razão para seu conservadorismo. Novidade, simplesmente como tal, pode ter apenas um valor de entretenimento. E eles não vão à igreja para se divertir. Eles vão *usar* o culto, ou, se você preferir, *legitimá-lo*. Todo culto é uma estrutura de atos e palavras pela qual recebemos um sacramento, ou nos arrependemos, ou suplicamos ou adoramos. E capacita-nos a fazer melhor essas coisas — se você gostar, “funciona” melhor — quando, graças à longa familiaridade, não temos de pensar sobre isso. Uma vez que você tenha de notar, e tenha de contar os passos, você ainda não está dançando, mas apenas aprendendo a dançar. Um bom sapato é um sapato que você não percebe que está usando. A boa leitura se torna possível quando você não precisa pensar conscientemente nos olhos, na luz, na impressão ou na ortografia. O culto

perfeito da igreja seria aquele em que quase estivéssemos sem percebê-lo; nossa atenção estaria em Deus.

Mas toda novidade impede isso. Ela fixa nossa atenção no culto em si; e pensar na adoração é algo diferente de adorar. A importante questão sobre o Graal⁴ foi: “Para que serve?” “É uma tola idolatria que torna o culto maior do que o próprio deus”.⁵

Algo pior pode acontecer. A novidade pode fixar nossa atenção não no culto em si, mas no celebrante. Você sabe o que quero dizer. Por mais que se tente excluí-la, a pergunta “O que é que ele vai fazer agora?” vai importunar. Isso dissipa a devoção das pessoas. Há de fato alguma justificativa para o homem que disse “Eu gostaria que eles lembrassem que a ordem para Pedro foi ‘Cuide das minhas ovelhas’⁶, não ‘Faça experimentos com meus ratos’, nem mesmo ‘Ensine novos truques a meus cães amestrados’.”

Assim, toda a minha posição liturgiológica realmente se resume a um pedido de permanência e de uniformidade. Posso lidar com quase qualquer tipo de culto, se ele permanecer o mesmo. Mas, se cada forma for arrancada exatamente quando eu estiver começando a me sentir em casa nela, então, nunca consigo progredir na arte da adoração. Você não me dá chance de adquirir o hábito treinado — o *habito dell’arte*.⁷

Pode ser que algumas variações que, a mim, parecem meras questões de gosto envolvam realmente graves diferenças doutrinárias. Mas certamente não são todas. Pois, se as diferenças doutrinárias graves são realmente tão numerosas quanto as variações na prática, então, teremos de concluir que não existe algo como a Igreja da Inglaterra. E, de qualquer maneira, o Desassossego Litúrgico⁸ não é um fenômeno puramente anglicano; eu ouvi católicos romanos também se queixarem disso.

E isso me traz de volta a meu ponto de partida. A nossa tarefa como leigos é simplesmente suportar e fazer o melhor possível. Qualquer tendência a uma preferência apaixonada por certo tipo de culto deve ser vista simplesmente como uma tentação. Clericalistas facciosos são minha *bête noire*.⁹ E, se os evitarmos, não estaremos desempenhando uma função possivelmente muito útil? Os pastores saem, “cada um para o seu próprio caminho”¹⁰ e desaparecem sobre diversos pontos do horizonte. Se as ovelhas se amontoassem, pacientemente juntas, e continuassem a balir, conseguiriam, por fim, chamar de volta os pastores? (As vitórias inglesas não foram, algumas vezes, conquistadas pelos soldados rasos apesar dos generais?)

Quanto às palavras do culto — a liturgia, no sentido mais estrito —, a questão é bem diferente. Se você tem uma liturgia vernácula, precisa ter uma liturgia em

mudança; caso contrário, ela será, de fato, vernácula apenas no nome. O ideal de “inglês atemporal” é pura tolice. Nenhuma língua viva pode ser atemporal. Você também deveria pedir por um rio imóvel.

Eu acho que teria sido melhor, se fosse possível, que a mudança necessária houvesse ocorrido gradual e (para a maioria das pessoas) imperceptivelmente; um pouco aqui e um pouco acolá; uma palavra obsoleta substituída em um século — como a mudança gradual de grafia em sucessivas edições de Shakespeare. Como as coisas estão, devemos nos reconciliar, se também pudermos nos reconciliar com o governo, a um novo Livro.¹¹

Se estivéssemos — agradeço aos céus porque não estou — em posição de aconselhar aos autores, você teria algum conselho para lhes dar? O meu dificilmente conseguiria ir além de alertas inúteis: “Tomem cuidado! É muito fácil quebrar ovos sem fazer omeletes.”

Nossa liturgia ainda é um dos poucos elementos remanescentes da unidade em nossa terrivelmente dividida Igreja. O bem a ser feito pela revisão precisa ser muito grande e muito certo antes de jogarmos fora o que temos. Você pode imaginar algum novo Livro que não seja uma fonte de novo cisma?

A maioria dos que fazem pressão pela revisão parece desejar que ela sirva a dois propósitos: modernizar a linguagem no interesse da inteligibilidade e a melhoria doutrinária. As duas operações — ambas dolorosas e perigosas — devem ser realizadas ao mesmo tempo? O paciente sobreviverá?

Quais são as doutrinas sobre as quais há unanimidade que devem ser incorporadas ao novo Livro e por quanto tempo a unanimidade sobre elas continuará? Pergunto com receio, pois outro dia li o texto de um homem que parecia desejar que tudo no antigo Livro que estivesse inconsistente com o freudismo ortodoxo fosse apagado.

A quem devemos aprovisionar com a revisão da língua? Um pároco que conheci perguntou a seu sacristão o que ele entendia por *imparcialmente* na frase: “Verdadeira e imparcialmente distribuam justiça”.¹² O homem respondeu: “Significa não fazer diferença entre um sujeito e outro”. “E o que significaria se a frase trouxesse *indiferentemente*?”, perguntou o pároco. “Não sei. Nunca ouvi esse termo”, disse o sacristão. Aqui, você percebe, temos uma mudança destinada a facilitar as coisas. Mas não o faz nem para os instruídos, que entendem *imparcialmente*, nem para os totalmente incultos, que não compreendem *indiferentemente*. A mudança ajuda apenas uma área intermediária da congregação, que pode nem ser a maioria. Esperemos que os revisores se preparem para seu trabalho por meio de um estudo empírico prolongado sobre a fala popular como ela realmente é, não como nós (*a priori*) supomos que seja.

Quantos estudiosos sabem (o que vim a descobrir por acaso) que, quando pessoas não instruídas dizem *impessoal*, elas, às vezes, querem significar *incorpóreas*?

O que dizer de expressões arcaicas, mas não ininteligíveis? (“Sê exaltado!”) Percebo que as pessoas reagem ao arcaísmo de maneiras bem diversas. Algumas antagonizam com ele, pois torna o que é dito irreal. Para outras, não necessariamente mais instruídas, ele é altamente numinoso e um auxílio real à devoção. Não é possível satisfazer a ambas.

Sei que deve haver mudança. Mas esse é o momento certo? Dois sinais que indicam o momento certo me ocorrem. Um seria uma unidade entre nós que permitisse à Igreja — não a um partido momentaneamente triunfante — falar mediante a nova obra com uma voz unida. O outro seria a presença manifesta, em algum lugar da Igreja, do talento especificamente literário que é necessário para compor uma boa oração. A prosa precisa ser não apenas muito boa, mas muito boa de uma maneira muito especial, pois deve dar sustento à reiterada leitura em voz alta. Cranmer¹³ pode ter seus defeitos como teólogo; como estilista, ele suplanta todos os modernos e muitos de seus antecessores. Não vejo nenhum desses sinais no momento.

No entanto, todos nós queremos mexer um pouco nisso. Eu mesmo ficaria feliz em ver “De tal modo brilhe a vossa luz diante dos homens” removida do ofertório¹⁴. Isso me parece, nesse contexto, muito semelhante a uma exortação para darmos nossa esmola de modo a ser vista pelos homens.¹⁵

Eu pretendia dar prosseguimento ao que você disse sobre as cartas de Rose Macaulay,¹⁶ mas isso deve esperar até a próxima semana.

¹*Agendum*, tomado do latim medieval, significa “ordem de culto, lista de assuntos a serem tratados com ou por uma assembleia, procedimentos, afazeres”. [Esta e as demais notas são do tradutor.]

²Obra do filósofo e matemático grego Platão (c. 428 a.C – c. 347 a.C.), é um diálogo narrado em primeira pessoa, por Sócrates, sobre a busca de uma definição para justiça.

³Na poesia grega e latina, a métrica era contada tendo em consideração a quantidade de sílabas breves ou longas e a disposição destas nos versos.

⁴Segundo a tradição, é o cálice usado por Cristo na última ceia com os discípulos e com o qual José de Arimateia recolheu o sangue que vertia das feridas do Crucificado. Por isso, teria adquirido poderes místicos.

⁵William Shakespeare, *Tróilo e Cressida*, ato 2, cena 2. Tradução de Carlos Alberto Nunes, p. 247. Disponível em: shakespearebrasileiro.org/pecas/troilus-and-cressida/. Acesso em: 19 nov. 2018.

⁶João 21:15-17.

⁷A prática da arte por parte de alguém. Citação de *Paraíso*, XIII, 78, de Dante Alighieri.

⁸*The Liturgical Fidget*: termo criado por Lewis para referir-se a uma inquietação por mudanças constantes na liturgia do culto cristão, principalmente em denominações históricas.

⁹Expressão francesa que significa, literalmente, “besta negra”. Usada em inglês para indicar algo pelo que se tem uma antipatia especial, que é temido e incômodo, que provoca desgosto e deve ser evitado.

¹⁰Isaías 53:6.

¹¹Lewis se refere a um novo manual para os cultos da Igreja da Inglaterra, em substituição ao *Livro de oração comum* (LOC) que foi adotado em 1662. O *Alternative Service Book* [Livro alternativo de culto] passou a ser utilizado em 1982.

¹²LOC, “Ordem para a administração da Ceia do Senhor ou Santa Comunhão”, na oração “por toda a Igreja de Cristo”, p. 74 (Igreja Episcopal do Brasil, 1950).

¹³Thomas Cranmer (1489–1556), arcebispo de Cantuária (1532–1533) e principal autor do LOC (1549–1552), cuja linguagem influenciou a língua inglesa. Foi figura de destaque da Reforma Protestante na Inglaterra. Morreu queimado em 21 de março de 1556 a mando da rainha Maria I, católica fervorosa.

¹⁴Essa sentença (Mateus 5:16) é uma das que “podem ser usadas em qualquer outra ocasião de Culto Público, em que as Ofertas do Povo devam ser recebidas” (LOC, p. 72-73).

¹⁵Atitude que é reprovada por Cristo em Mateus 6:5.

¹⁶Escritora britânica (1881–1958), autora de livros de viagem (dos quais, o mais conhecido é o premiado *The Towers of Trebizond* [As torres de Trebizond], 1956) e romances, em que criticava as convenções sociais da época vitoriana e descrevia, indiretamente, sua própria jornada espiritual. Ele retornou à Igreja Anglicana apenas em 1953, tendo, antes, abraçado o secularismo. Apesar disso, temas religiosos estão presentes em sua obra.

Carta II

Não consigo entender por que você diz que meu entendimento sobre os cultos da igreja é “centrado no homem” e muito preocupado com a “mera edificação”. Como isso se depreende de qualquer coisa que eu disse? Na verdade, minhas ideias sobre o sacramento provavelmente seriam chamadas de “mágicas” por bom número de teólogos modernos. Certamente, quanto mais se acredita que um evento estritamente sobrenatural acontece, menos se pode atribuir grande importância a vestuário, gestos e posição do sacerdote? Concordo com você que ele está lá não apenas para edificar o povo, mas para glorificar a Deus. Porém, como pode um homem glorificar a Deus colocando obstáculos no caminho do povo? Especialmente se um ínfimo elemento de “arrogância clerical” — devo a frase a um clérigo — está por trás de algumas de suas excentricidades? Quão certa é esta passagem na *Imitação*,¹ em que é dito ao celebrante: “Não considere sua própria devoção, mas a edificação de seu rebanho”. Esqueci como é isso em latim.

Agora sobre *Letters*,² de Rose Macaulay. Assim como você, fiquei atordoado com essa busca contínua por mais e mais orações. Se ela as estivesse apenas colecionando como *objets d’art*,³ eu entenderia; ela era uma colecionadora nata. Mas fico com a impressão de que ela as recolheu para usá-las; que toda a vida de oração dela dependia do que podemos chamar de orações “prontas”: orações escritas por outras pessoas.

No entanto, embora atordoado como você, eu não a rejeitei, como você o fez. Uma razão é que eu tive — e você não teve — a sorte de conhecê-la. Não se engane. Ela era do tipo certo; uma das pessoas mais civilizadas que já conheci. A outra razão, como já lhe disse muitas vezes, é que você é um beato. Amplie sua mente, Malcolm, amplie sua mente! São necessárias pessoas de todos os tipos para se fazer um mundo — ou uma igreja. Talvez isso seja ainda mais verdadeiro com respeito a uma igreja. Se a graça aperfeiçoa a natureza, ela deve expandir todas as nossas naturezas para a plena riqueza da diversidade que Deus planejou quando Ele as criou, e o céu mostrará muito mais variedade do que o inferno. “Uma congregação” não significa “uma associação”. Rosas e narcisos cultivados não são parecidos com rosas e narcisos silvestres. O que mais me agradou em uma missa grega ortodoxa que assisti certa vez foi que parecia não haver um comportamento prescrito para a congregação. Algumas pessoas ficaram em pé, algumas se ajoelharam, algumas se sentaram, outras caminharam; alguém se arrastou pelo chão como uma lagarta. E a beleza disso era que ninguém dava a

menor importância para o que os outros estavam fazendo. Eu gostaria que nós, anglicanos, seguíssemos o exemplo deles. Encontramos pessoas que estão perturbadas porque alguém no banco ao lado faz, ou não faz, o sinal da cruz. Ele nem deveria ter sido visto, muito menos censurado. “Quem é você para julgar o servo alheio?”⁴

Então, não duvido que o método de Rose Macaulay tenha sido o correto para ela. Não o seria para mim tanto quanto não o seria para você.

Mesmo assim, não sou tão purista nesse assunto como costumava ser. Durante muitos anos depois de minha conversão, nunca usei nenhuma forma pronta, exceto a Oração do Senhor. Na verdade, tentei orar sem palavras — não verbalizar os atos mentais. Mesmo orando pelos outros, creio que tendo a evitar o nome deles e os substituo por imagens mentais deles. Ainda acho que a oração sem palavras é a melhor — se é que se pode realmente conseguir fazer isso. Mas agora vejo que, ao tentar tornar essa prática meu pão diário, eu estava contando com uma força mental e espiritual maior do que a que eu realmente tenho. Para orar com êxito sem palavras, é necessário estar “no auge da forma”. Caso contrário, os atos mentais tornam-se apenas atos imaginativos ou emocionais — e uma emoção fabricada é um acontecimento miserável. Quando os momentos de ouro vêm, quando Deus capacita alguém a que ore realmente sem palavras, quem, senão um tolo, rejeitaria esse presente? Mas Ele não dá isso — pelo menos, não para mim — dia após dia. Meu erro foi aquilo que Pascal, se bem me lembro, chama de “Erro do estoicismo”: pensar que podemos fazer sempre o que podemos fazer às vezes.⁵

E isso, perceba, torna a escolha entre orações prontas e palavras pessoais menos importante para mim do que aparentemente é para você. Para mim, as palavras são, em qualquer dos casos, secundárias. Elas são apenas uma âncora. Ou, devo dizer, são os movimentos da batuta de um maestro, não a música. Elas servem como canal para a adoração, a penitência ou a petição, que podem, sem elas — assim é nossa mente —, espalhar-se em poças largas e rasas. Não importa muito quem primeiro as colocou juntas. Se forem nossas próprias palavras, em breve, por causa da inevitável repetição, elas se enrijecerão em uma fórmula. Se são de outra pessoa, vamos continuamente derramar sobre elas nosso próprio significado.

No momento — para alguém começar as mudanças, e, eu penso, que deva mesmo fazer mudanças —, acho melhor fazer de “minhas próprias palavras” a matéria-prima, mas introduzir um pouquinho das orações já prontas.

Ao escrever para você, não preciso enfatizar a importância da matéria-prima do que é feito em casa. Como Salomão disse na dedicação do templo, ao orar

cada homem sente “as suas próprias aflições e dores”.⁶ E sente também o conforto do próprio coração. Nenhuma outra criatura é idêntica a mim; nenhuma outra situação é idêntica a minha. De fato, eu e minha situação estamos em constante mudança. Uma forma pronta não serve para meu relacionamento com Deus assim como não serve para meu relacionamento com você.

Isso é obvio. Talvez eu não ache tão fácil persuadi-lo de que um pouquinho de forma pronta já está sendo usado: por mim, quero dizer — não estou sugerindo regras para ninguém mais no mundo.

Primeiro, ela me mantém em contato com a “sã doutrina”.⁷ Deixado à própria conta, alguém poderia facilmente se afastar da “fé uma vez por todas confiada aos santos”⁸ para um fantasma chamado “minha religião”.

Em segundo lugar, ela me lembra “de que coisas devo pedir”⁹ (talvez especialmente quando estou orando por outras pessoas). A crise do momento presente, como o poste telegráfico mais próximo, sempre parecerá ser a maior. Não existe o perigo de que nossas grandes, permanentes e objetivas necessidades — com frequência, mais importantes — sejam excluídas? A propósito, isso é outra coisa a ser evitada em um Livro de Oração revisado. “Problemas contemporâneos” podem reivindicar um espaço indevido. E, quanto mais “atualizado” o Livro for, mais cedo ele será datado.

Finalmente, ela supre um elemento do cerimonial. Em sua opinião, isso é exatamente o que não queremos. Na minha, é parte do que queremos. Compreendo o que você quer dizer quando fala que usar orações prontas seria como “fazer amor com sua própria esposa sem Petrarca ou Donne”.¹⁰ (Por acaso, você não poderia *citá-los* — para uma esposa tão literata como Betty?) Esse paralelo não funciona.

Concordo plenamente que o relacionamento entre Deus e um homem é mais privado e íntimo do que qualquer relacionamento possível entre duas criaturas semelhantes. Sim, mas, ao mesmo tempo, há, de outro modo, uma distância maior entre os participantes. Estamos nos aproximando — bem, eu não direi “o Completamente Outro”,¹¹ pois suspeito que isso não faça muito sentido, mas o Inimaginavelmente e Insustentavelmente Outro. Devemos estar — às vezes espero que um de nós esteja — simultaneamente conscientes da proximidade mais próxima e da infinita distância. Você torna as coisas muito confortáveis e confiáveis. Sua analogia erótica precisa ser complementada por “caí aos Seus pés como morto”.¹²

Penso que o *ambiente* da igreja “baixa”¹³ em que cresci estava muito confortavelmente à vontade em Sião.¹⁴ Meu avô, eu soube, costumava dizer que

“esperava ter conversas muito interessantes com Paulo quando chegasse ao céu”. Dois cavalheiros clericais conversando à vontade em um clube! Nunca pareceu cruzar sua mente que um encontro com esse apóstolo poderia ser uma experiência esmagadora, mesmo para um clérigo evangélico de boa família. Mas, quando Dante viu os grandes apóstolos no céu, eles lhe pareceram como *montanhas*.¹⁵ Há muito a ser dito contra as devoções aos santos; mas, pelo menos, eles continuam nos lembrando de que somos pessoas muito pequenas em comparação com eles. Quão menores, então, diante do Mestre deles?

Algumas orações formais e prontas me servem de corretivo para — bem, vamos chamar de “atrevimento”. Elas mantêm vivo um aspecto do paradoxo. Claro que é apenas um aspecto. Seria melhor não ser reverente do que ter uma reverência que impedisse a proximidade.

¹A *imitação de Cristo*, livro devocional do séc. 15 atribuído a Thomas à Kempis (c. 1380–1471). Provavelmente, Lewis esteja citando de memória uma passagem do Livro I.10, que fala de evitar a superfluidade de palavras.

²Não é possível precisar a que livro de Macaulay ele está se referindo, uma vez que há vários deles com a palavra *letter(s)* no título: *An Open Letter* [Uma carta aberta], *Letters to a Friend 1950–52* [Cartas para um amigo 1950–52], *Last letters to a friend 1952–1958* [Últimas cartas para um amigo 1952–1958] e *Letters to a Sister* [Cartas para uma irmã]. No final do capítulo anterior, a palavra é usada como substantivo comum; neste capítulo, com inicial maiúscula e em itálico, dando a entender tratar-se do nome de um livro.

³Expressão francesa que significa “qualquer pequena coisa feita pelo homem que é apreciada pela beleza”.

⁴Romanos 14:4.

⁵Blaise Pascal (1623–1662) mencionou isso no livro *Pensamentos*, no artigo XXII: “Contrariedades espantosas que se encontram na natureza do homem em relação à verdade, à felicidade e a várias outras coisas”.

⁶1Reis 8:38.

⁷Expressão de Paulo em 2Timóteo 4:3; Tito 1:9.

⁸Judas 3.

⁹Talvez, uma paráfrase de Romanos 8:26.

¹⁰Provável referência ao amor romântico característico da poesia tanto do italiano Francesco Petrarca (1304–1374) quanto do inglês John Donne (1573–1631).

¹¹Conceito teológico desenvolvido por, entre outros, Karl Barth (1886–1968), Rudolf Karl Bultmann (1884–1976) e Martin Buber (1878–1965), este último filósofo e teólogo austríaco, naturalizado israelita, autor de um conhecido livro, *Eu e tu*, em que diz que um relacionamento é aquilo que, de essencial, acontece entre seres humanos e entre o homem e Deus. Aparentemente, é esse autor que Lewis tem em mente ao escrever.

¹²Apocalipse 1:17.

¹³Refere-se aos membros da Igreja Anglicana de caráter mais protestante ou evangélico, que não aceitavam práticas litúrgicas ou ensinamentos da linha católica romana.

¹⁴No Antigo Testamento, nome do monte santo de Deus usado também como sinônimo de Jerusalém. Em Hebreus 12:22, refere-se à “Jerusalém celestial”, a esperança final do cristão.

¹⁵*Paraíso*, XXV.38. A passagem refere-se especificamente ao apóstolo Tiago.

Carta III

Ah, misericórdia! Você, não! Por que, só porque eu levantei uma objeção a seu paralelo entre oração e um homem fazendo amor com a própria esposa, você deve trazer à baila toda a velha ladainha sobre a “santidade” do sexo e começar a me dar um sermão como se eu fosse um maniqueu?¹ Sei que, na maioria dos círculos de hoje, basta alguém mencionar sexo para colocar todos na sala a pronunciar essa conversa fiada. Mas eu não esperava isso de você. Não deixei claro que me opus à sua imagem apenas com base em sua indiferença ou presunção?

Não estou falando nada contra (ou pró) “sexo”. O sexo em si mesmo não pode ser moral ou imoral, assim como não o é a gravitação ou a nutrição. O comportamento sexual dos seres humanos, sim, pode. E, tal como seu comportamento econômico, político, agrícola, paterno ou filial, ele às vezes é bom e às vezes, mau. E o ato sexual, quando lícito — o que significa principalmente ser coerente com boa fé e caridade —, pode, como todos os outros atos meramente naturais (“quer vocês comam, bebam etc.”, como disse o apóstolo)² ser feito para a glória de Deus e, então, será santo. E, como outros atos naturais, às vezes é feito assim e, às vezes, não. Pode ser isso que o pobre bispo de Woolwich³ estava tentando dizer. Enfim, o que mais há para ser dito? E agora podemos tirar essa distração do caminho? Ficaria feliz se pudéssemos, pois os modernos conseguiram a façanha, que eu considerava impossível, de tornar o assunto inteiro uma chatice. Pobre Afrodite!⁴ Eles conseguiram apagar do rosto dela boa parte de sua risada homérica.

Aparentemente, eu mesmo fui culpado por introduzir outra distração ao mencionar devoções a santos. Eu não queria, nem um pouco, entabular uma discussão sobre esse assunto. Há claramente uma defesa teológica para isso: se você pode pedir as orações dos vivos, por que você não deveria pedir as orações dos mortos? Há claramente também um grande perigo. Em alguma prática popular, vemos isso nos levar a uma imagem infinitamente ingênua do céu como um tribunal terrestre, onde os suplicantes terão de ser sábios para puxar os fios corretos, descobrir os melhores “canais” e unirem-se aos grupos de pressão mais influentes. Mas eu não tenho relação nenhuma com nada disso. Não estou pensando em adotar essa prática; e quem sou eu para julgar as práticas dos outros? Só espero que não haja nenhum projeto para termos canonizações na

Igreja da Inglaterra. Você pode imaginar uma estufa melhor para fomentar ainda mais divisões entre nós?

O consolador é que, enquanto a cristandade está dividida sobre a racionalidade, e mesmo a legalidade, de orar aos santos, todos concordamos em orar *com* eles. “Portanto, com os Anjos e Arcanjos, e com toda a milícia celestial [...]”⁵ Você acredita nisso? Só muito recentemente fiz dessa citação parte de minhas orações particulares — dou a ela um lugar de destaque perto de “santificado seja o Teu nome”. Isso, a propósito, ilustra o que eu estava dizendo na semana passada sobre os usos de formas prontas. Elas fazem lembrar. E encontrei nessa citação um grande enriquecimento. Aquele *com* sempre foi aceito teoricamente. Mas é bem diferente quando alguém se conscientiza dele em um momento apropriado e deseja associar seu próprio insignificante gorjeio à voz dos grandes santos e (esperamos) de nossos entes queridos que já morreram. Eles podem suprimir algumas das características mais feias de nossas orações e ressaltar qualquer minúsculo valor que elas tenham.

Você pode dizer que a distinção entre a comunhão dos santos, como eu a entendo naquele ato, e a oração direta aos santos não é, afinal, muito grande. Melhor ainda se assim for. Às vezes, tenho um sonho fulguroso de uma reunião nos engolindo de surpresa, como uma grande onda que vem por detrás de nós, talvez no exato momento em que nossos representantes oficiais estiverem dizendo que isso é impossível. As discussões geralmente nos separam; ações às vezes nos unem.

Quando falei de oração sem palavras, não acho que quis dizer algo tão exaltado como aquilo a que os místicos chamam de “oração de silêncio”. E quando falei de estar “no auge da forma”, não estava me referindo apenas ao sentido espiritual. A condição do corpo tem de ser levada em conta, pois suponho que um homem possa estar em estado de graça e, ainda assim, com muito sono.

E, falando de sonolência, concordo inteiramente com você que ninguém em sã consciência, tendo a possibilidade de ordenar o próprio dia, reservaria suas principais orações para a hora de dormir — obviamente a pior hora possível para qualquer ação que precise de concentração. O problema é que milhares de pessoas desafortunadas dificilmente conseguem encontrar outro momento. Mesmo para nós, que somos os felizardos, nem sempre é fácil. Meu plano, quando estou sob muita pressão, é aproveitar qualquer tempo e usá-lo, por mais inadequado que seja, de preferência ao último momento de vigília. Em um dia de viagem — com, talvez, alguma reunião desagradável no final —, prefiro orar sentado em um trem lotado do que adiar até a meia-noite, quando chegarei a um quarto de hotel com dor de cabeça, garganta seca e a mente em parte em um

estupor e em parte em um turbilhão. Em outros dias, um pouco menos agitados, um banco em um parque ou uma rua secundária onde se pode andar de um lado para o outro já servem.

Um homem a quem eu estava explicando isso disse: “Mas por que você não vai até uma igreja?” Em parte porque, durante nove meses do ano estará um frio congelante, mas também porque eu tenho azar com as igrejas. Assim que entro e preparo minha mente, uma ou duas coisas acontecem. Ou alguém começa a ensaiar no órgão. Ou então, com passos decididos, surge do nada uma mulher piedosa de botas de borracha, carregando esfregão, balde e pano de pó, e começa a bater nos genuflexórios, a enrolar tapetes e a fazer coisas com os vasos de flores. Sem dúvida (que Deus a abençoe), “trabalho é oração”,⁶ e sua *oratio* interpretada em atos provavelmente tenha dez vezes o valor da minha falada. Mas isso não ajuda minha oração a valer mais.

Quando alguém ora em lugares estranhos e em momentos estranhos, não pode se ajoelhar, com certeza. Não vou dizer que isso não importa. O corpo deve orar tão bem quanto a alma. Corpo e alma juntos são importantes para isso. Bendito seja o corpo! O meu levou-me a muitos embaraços, mas eu o levei a alguns ainda maiores. Se a imaginação fosse obediente, os apetites nos trariam poucos problemas. E do quanto isso me salvou! E, com respeito a nosso corpo, todo um reino da glória de Deus — tudo o que recebemos por meio dos sentidos — seria desprezado. Pois as feras não podem apreciá-lo, e os anjos são, suponho, inteligências puras. Eles *compreendem* cores e gostos melhor que nossos maiores cientistas; mas eles têm retina ou paladar? Imagino que as “belezas da natureza” são um segredo que Deus compartilhou apenas conosco. Essa pode ser uma das razões pelas quais fomos feitos — e por que a ressurreição do corpo é uma doutrina importante.

Mas estou sendo levado a uma digressão; talvez porque ainda estou sofrendo sob a acusação de ser um maniqueu! O ponto em destaque é que ajoelhar-se é importante, mas outras coisas importam ainda mais. Uma mente concentrada e um corpo sentado contribuem para uma boa oração mais do que um corpo ajoelhado e uma mente meio adormecida. Às vezes, essas são as únicas alternativas. (Eu mesmo, por causa da osteoporose, mal consigo me ajoelhar na maioria dos lugares.)

Um clérigo me disse certa vez que uma cabine de trem, se a pessoa estiver sozinha nela, é um ótimo lugar para orar, “porque há somente a quantidade certa de distração”. Quando lhe pedi para explicar, ele disse que o silêncio e a solidão perfeitos deixavam a pessoa mais aberta às distrações que vêm de seu interior, e que era mais fácil lidar com uma quantidade moderada de distração exterior. Não penso desse modo, mas posso imaginar isso.

O nome do filho de Jones é Cyril — não consigo entender por que você acha tão importante orar a favor das pessoas usando o nome de batismo delas. Sempre assumo que Deus conhece muito bem o sobrenome delas. Receio que muitas pessoas sejam mencionadas em minhas orações apenas como “aquele velho em Crewe” ou “a garçonete” ou mesmo “aquele homem”. Alguém pode ter perdido, ou talvez nunca ter conhecido, o nome das pessoas e, ainda assim, lembrar de quanto elas precisam que se ore por elas.

Não enviarei nenhuma carta na próxima semana. Estarei envolvido com provas.

¹Seguidor de Manes (ou Mani ou Maniqueu), profeta iraniano do terceiro século, fundador do maniqueísmo, vertente do gnosticismo. Baseava-se na ideia dualista de que há dois elementos primordiais, luz e trevas, que, fundidos, geraram o mundo material, que é mau.

²1Coríntios 10:31.

³John A. T. Robinson (1919–1983), bispo anglicano de Woolwich. Lewis travou um debate com ele, por meio de artigos de jornal depois publicados em livro com o título de *The Honest to God Debate* [O debate Honesto com Deus]. Robinson havia publicado o livro *Honest to God* [Honesto com Deus] em março de 1963, depois de ter publicado um resumo em um jornal. Nesse livro, ele questiona o significado de Deus, a divindade de Jesus e os eventos sobrenaturais da Bíblia. Para Lewis, Robinson representava a apostasia liberal, a quem ele dedica muitos comentários jocosos. Lewis respondeu ao livro, dando início aos artigos. Durante o período de suas respostas, Lewis escreveu Cartas a Malcolm.

⁴Deusa grega (a Vênus romana) do amor e da beleza.

⁵Voltado para a Santa Mesa, o presbítero faz uma breve oração, seguida do Prefácio Próprio (sentença específica para cada quadra litúrgica) e da oração que se inicia com a frase citada por Lewis. *LOC*, p. 76-77.

⁶Uma inversão de ora *et labora*, “rezar e trabalhar”, frase latina atribuída a São Bento, que fundou a ordem dos beneditinos.

Carta IV

Das duas dificuldades que você menciona, penso que apenas uma é, com mais frequência, um problema prático para os cristãos. A outra é, em minha experiência, geralmente levantada por pessoas que estão atacando o cristianismo.

A maneira ideal de começar a lidar com os ataques dessas pessoas, caso conheçam a Bíblia, é a frase em Filipenses sobre serem conhecidas nossas petições diante de Deus.¹ Ou seja, as palavras *sejam conhecidas* realçam com maior clareza o aparente absurdo do qual aquelas pessoas nos acusam. Dizemos crer que Deus é onisciente; no entanto, grande parte da oração parece consistir em dar-lhe informações. E na verdade também fomos lembrados por nosso Senhor a não orar como se nos esquecêssemos da onisciência — “o Pai celestial sabe que vocês precisam delas”.²

Isso termina com um tipo muito bobo de oração. Ouvi um homem fazer uma oração por uma pessoa doente que apresentava de fato um diagnóstico seguido de conselhos sobre como Deus deveria tratar o paciente. E tenho ouvido orações que parecem ser pela paz, mas na realidade estão muito mais preocupadas com vários dispositivos que o peticionário crê serem meios de obter a paz que os tornam merecedores das mesmas críticas.

Mas, mesmo quando esse tipo de coisa é excluído, a objeção do incrédulo permanece. Confessar nossos pecados diante de Deus é certamente dizer-lhe o que Ele sabe muito melhor do que nós. E, também, qualquer petição é uma espécie de narração. Se isso não excluir estritamente a crença de que Deus conhece nossa necessidade, pelo menos parece solicitar a atenção Dele. Algumas fórmulas tradicionais deixam essa implicação muito clara: “*Ouve os nossos rogos, bom Deus*”;³ “*Sejam atentos os teus ouvidos à voz das minhas súplicas*”.⁴ Como se, embora Deus não precise ser informado, Ele precise, e até mesmo frequentemente, ser lembrado. Mas não podemos realmente acreditar que graus de atenção e, portanto, de desatenção e, portanto, de algo como o esquecimento, existam na Mente Absoluta. Presumo que somente a atenção de Deus mantém a mim (ou a qualquer outra coisa) existindo.

O que, então, estamos realmente fazendo? Toda a nossa concepção do, por assim dizer, ofício da oração depende da resposta.

Somos sempre completamente e, portanto, igualmente conhecidos por Deus. Esse é o nosso destino, gostemos dele ou não. Mas, embora esse conhecimento nunca varie, a qualidade do sermos conhecidos pode variar. Uma escola de

pensamento sustenta que “a liberdade é uma necessidade voluntária”.⁵ Não importa se eles estão certos ou não. Tomo essa ideia apenas como uma analogia. Ordinariamente, ser conhecido por Deus é estar, para esse propósito, na categoria das coisas. Somos, como as minhocas, os repolhos e as nebulosas, objetos do conhecimento Divino. Mas quando (a) tomamos consciência do fato — o fato que diz respeito a nós, não a generalização — e (b) concordamos com toda a nossa disposição de sermos assim conhecidos, então, consideramos a nós mesmos, em relação a Deus, não como coisas, mas como pessoas. Nós somos desvelados. Não que algum véu pudesse ter frustrado Sua visão. A mudança está em nós. O passivo se muda em ativo. Em vez de sermos meramente conhecidos, mostramo-nos, falamos, oferecemo-nos para sermos vistos.

Colocar-nos, assim, em uma posição segura por nós mesmos diante de Deus poderia, em si e sem garantia, ser nada além de presunção e ilusão. Mas somos ensinados que não é assim; que é Deus quem nos dá essa posição. Pois é pelo Espírito Santo que clamamos “Pai”.⁶ Ao desvelar-nos, ao confessar nossos pecados e “fazer conhecidos” nossos pedidos, assumimos a alta posição de pessoas diante Dele. E Ele, descendo, se torna uma Pessoa para nós.

Mas eu não deveria ter dito “se torna”. Nele não há o tornar-se. Ele se revela como Pessoa: ou revela Nele o que é Pessoa. Pois — ousarei dizer isso? Em um livro, seriam necessárias páginas de qualificação e de garantia — Em certa medida, Deus é para um homem como esse homem é para Deus. A porta que se abre em Deus é a porta em que o homem bate. (Pelo menos, eu penso assim, geralmente.) A Pessoa Nele — Ele é mais do que uma pessoa — trava conhecimento com aqueles que podem receber ou, pelo menos, encarar isso. Ele fala como “Eu” quando nós, de fato, o chamamos de “Tu”. (Quão bom Buber⁷ é!)

Essa conversa de “encontro” é, sem dúvida, antropomórfica; como se Deus e eu pudéssemos estar frente a frente, como duas criaturas semelhantes, quando na realidade Ele está acima de mim e dentro de mim e abaixo de mim e ao redor de mim. É por isso que deve ser equilibrado por todo tipo de abstrações metafísicas e teológicas. Mas nunca, aqui ou em qualquer outro lugar, pensemos que, embora as imagens antropomórficas sejam uma concessão a nossa fraqueza, as abstrações são a verdade literal. Ambas são igualmente concessões; cada uma individualmente enganosa, e as duas juntas se corrigem mutuamente. A não ser que você olhe para ela de modo muito despreocupado, murmurando continuamente “Não deste modo, nem deste modo, nem um nem outro é Tu”, a abstração é fatal. Ela tornará inanimada a vida de vidas e impessoal o amor de amores. A imagem ingênua é danosa, principalmente na medida em que impede

os incrédulos de se converterem. Aos cristãos, mesmo no aspecto mais cruel dela, não causa nenhum dano. Que alma já pereceu por acreditar que Deus, o Pai, realmente tem barba?

Sua outra pergunta, eu acho, é do tipo que realmente pode atrapalhar as pessoas piedosas. Ela era, você se lembra: “Quão importante deve ser uma necessidade ou um desejo antes que possamos fazer adequadamente disso o assunto de uma petição?” *Adequadamente*, eu entendo, aqui quer dizer “Sem irreverência” ou “Sem tolíces”, ou ambos.

Após pensar um pouco sobre isso, pareceu-me que, na verdade, há duas questões envolvidas.

1. Quão importante deve ser um objeto antes que possamos, sem pecado e loucura, permitir que nosso desejo por ele se torne uma questão de séria preocupação para nós? Isso, perceba, é uma questão sobre o que escritores antigos chamam de “estado”; isto é, nosso “estado de espírito”.
2. Reconhecida a existência de uma preocupação tão séria assim em nossas mentes, ela pode sempre ser adequadamente apresentada diante de Deus em oração?

Todos nós sabemos, em teoria, a resposta para a primeira delas. Devemos buscar o que Santo Agostinho (foi ele?) chama de “amores ordenados”.⁸ Nossa preocupação mais profunda deve ser pelas primeiras coisas, e nossa próxima mais profunda pelas segundas coisas, e assim por diante, até chegar a zero — ausência total de preocupação por coisas que não são realmente o bem, nem meios para o bem, em absoluto.

Ao mesmo tempo, no entanto, queremos saber, não como deveríamos orar se fôssemos perfeitos, mas como devemos orar como somos agora. E, se minha ideia de oração como “desvelar” for aceita, já teremos respondido a isso. Não adianta pedir a Deus, com seriedade factícia, por A quando nossa mente está, na verdade, totalmente preenchida com o desejo por B. Devemos colocar diante Dele o que está em nós, não o que deveria estar em nós.

Mesmo um amigo íntimo humano é mal aproveitado se falamos com ele sobre uma coisa enquanto nossa mente está voltada para outra, e até mesmo um amigo humano logo se tornará consciente de que estamos fazendo isso. Você mesmo veio me ver uns anos atrás, quando aquele grande golpe se abateu sobre mim.⁹ Tentei falar com você como se nada estivesse errado. Você percebeu em cinco minutos. Então, eu confessei. E você disse coisas que me envergonharam de minha tentativa de encobrir.

Pode bem ser que o desejo seja colocado diante de Deus apenas para ser um pecado do qual devamos nos arrepender; mas uma das melhores maneiras de aprender isso é colocar o pedido diante de Deus. Seu problema, entretanto, não era com respeito a desejos pecaminosos nesse sentido; antes, sobre desejos, intrinsecamente inocentes embora pecaminosos, se é que são, apenas por serem mais fortes do que a trivialidade do objeto de seus pedidos. Não tenho a menor dúvida de que, se são o assunto de nossos pensamentos, devem ser o assunto de nossas orações — seja em penitência ou em petição, ou em um pouco de ambos: penitência pelo excesso, mas petição pela coisa que desejamos.

Se alguém os exclui forçosamente, eles não estragam o restante de nossas orações? Se colocarmos todas as cartas na mesa, Deus nos ajudará a moderar os excessos. Mas a pressão das coisas que estamos tentando manter fora de nossa mente é uma distração sem esperança. Como alguém disse: “Nenhum ruído é tão evidente quanto o que você está tentando não ouvir”.

O estado de espírito ordenado é uma das bênçãos pelas quais devemos orar, não uma fantasia que devemos vestir quando oramos.

E talvez, como aqueles que não se voltam para Deus nas provações triviais, não terão nenhum *hábito* ou esse recurso para ajudá-los quando as grandes provações vierem, assim, aqueles que não aprenderam a pedir-lhe coisas pueris terão menos disposição para pedir-lhe grandes coisas. Não devemos ser muito idealistas. Acredito que às vezes podemos ser dissuadidos de fazer pequenas orações por um senso de nossa própria dignidade, e não por causa da dignidade de Deus.

¹Filipenses 4:6 (ARA).

²Mateus 6:31,32.

³Responso a uma das formas de Litania ou Súplica Geral. *LOC*, p. 55.

⁴Salmos 130:2. Versão do Saltério ou Salmos de Davi usada no *LOC*, p. 507.

⁵Possivelmente uma paráfrase do pensamento de David Hume (1711–1776), filósofo, historiador e ensaísta britânico. Conhecido por seu ceticismo filosófico, derivou de Isaac Newton seu método de análise, o que é indicado no subtítulo de sua obra mais conhecida: *Tratado da natureza humana — Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Hume considerava a liberdade uma paixão direta, uma das “impressões que resultam imediatamente do mal e do bem, da dor e do prazer”.

⁶Romanos 8:15; Gálatas 4:6.

⁷Martin Buber, citado na carta II, nota 11.

⁸Variação da expressão “a ordem do amor”, encontrada em *A cidade de Deus*, XV.22.

⁹Provavelmente, Lewis esteja se referindo à morte da esposa, Joy, em 1960, por câncer. Eles haviam casado em dezembro de 1956.

Carta V

Não gosto muito da tarefa de lhe falar “mais sobre meus adornos” — as nuances peculiares que dou a certas petições. Eu o faço com duas condições: (1) que em troca você me fale de alguns dos seus; (2) que você entenda que não estou *recomendendo* os meus nem para você nem para qualquer outra pessoa. Pode haver muitos melhores; e meus adornos atuais provavelmente mudarão.

Eu os chamo de “adornos”, a propósito, porque eles não (eu confio) obliteram o sentido claro e público da petição, mas estão simplesmente pendurados nela.

O que faço com respeito a “Santificado seja o Teu nome” eu disse há quinze dias.

Venha o Teu reino. Isto é, que seu reinado seja realizado aqui, como é realizado lá. Mas eu costumo considerar o *lá* em três níveis. Primeiro, como em um mundo sem pecado, além dos horrores da vida animal e humana; no comportamento de estrelas e árvores e água, no nascer do Sol e no vento. Que haja *aqui* (no meu coração) o começo de uma beleza semelhante. Em segundo lugar, como nas melhores vidas humanas que conheci: em todas as pessoas que realmente carregam os fardos e parecem verdadeiras, as pessoas que chamamos de bom coração e, na vida tranquila, ocupada e ordenada de famílias realmente boas e de lares religiosos realmente bons. Que isso também seja “aqui”. Por fim, é claro, no sentido usual: como no céu, como entre os bem-aventurados mortos.

E *aqui*, claro, pode ser tomado não apenas por “em meu coração”, mas por “nesta faculdade”, na Inglaterra, no mundo em geral. Mas a oração não é o momento de impor nossa própria panaceia social ou política favorita. Mesmo a rainha Vitória não gostava que “conversassem com ela como se estivesse em uma audiência pública”.¹

Seja feita a Tua vontade. Meus adornos foram adicionados gradualmente. No começo, eu tomava essa frase exclusivamente como um ato de submissão, tentando fazer com ela o que o Senhor fez no Getsêmani. Eu pensava na vontade de Deus puramente como algo que viria sobre mim, algo de que eu deveria ser o paciente. E eu também pensava nela como uma vontade que seria manifestada em dores e decepções. Não, esteja certo, não suponho que a vontade de Deus para mim consista inteiramente de coisas desagradáveis. Mas achei que apenas as desagradáveis é que exigiam essa submissão preliminar — as agradáveis poderiam cuidar de si mesmas no presente. Quando elas surgissem, poder-se-ia agradecer por elas.

Essa interpretação é, espero, a mais comum. E deve ser assim. E essas são as misérias da vida humana que enchem, muitas vezes, nossos pensamentos totalmente. Mas, outras vezes, outros significados podem ser adicionados. Então, eu adicionei mais um.

A desculpa para ela, admito, é muito mais óbvia na versão em inglês do que na grega ou na latina. Não importa: é aí que entra a liberdade do adorno. “*Será feita* Tua vontade.” Mas muito disso deve ser feito pelas criaturas de Deus, incluindo a mim. A petição, então, não é meramente para que eu pacientemente sofra a vontade de Deus, mas também para que eu o faça vigorosamente. Devo ser um agente bem como um paciente. Estou pedindo que eu seja capacitado para tanto. A longo prazo, estou pedindo para que me seja dada a mesma atitude de Cristo Jesus.²

Considerando desse modo, acho que as palavras têm uma aplicação diária mais frequente. Pois nem sempre há — ou nem sempre temos motivos para suspeitar de que haverá — alguma grande aflição iminente no futuro próximo, mas sempre há deveres a serem cumpridos; geralmente, para mim, os deveres negligenciados estavam aí envolvidos. “*Será feita* Tua vontade — por mim — agora” traz-me de volta direto ao ponto.

Mas, mais do que isso, estou nesse momento contemplando um novo adorno. Diga-me se você o considera uma vã sutileza.³ Estou começando a ter consciência de que precisamos de um ato preliminar de submissão, não apenas a possíveis aflições futuras, mas também a possíveis bênçãos futuras. Sei que soa fantástico, mas pense sobre isso. Parece-me que muitas vezes, quase de mau humor, rejeitamos o bem que Deus nos oferece porque, naquele momento, esperávamos um bem diferente. Você sabe o que eu quero dizer? Em todos os níveis de nossa vida — em nossa experiência religiosa, em nossa experiência gastronômica, erótica, estética e social —, estamos sempre remontando a uma ocasião que nos pareceu alcançar a perfeição, estabelecendo-a como uma norma e depreciando, por comparação, todas as outras ocasiões. Mas essas outras ocasiões, suspeito agora, estão muitas vezes cheias de novas bênçãos próprias se tão somente nos abríssemos para elas. Deus nos mostra uma nova faceta da glória, e nos recusamos a olhar para ela porque ainda estamos olhando para a antiga. E, é claro, não a obtemos. Você não pode, na vigésima leitura, ter novamente a experiência de ler *Lícidas*⁴ pela primeira vez. Mas, a experiência que você tiver poderá ser, a sua maneira, boa.

Isso se aplica especialmente à vida devocional. Muitas pessoas religiosas lamentam que o fervor inicial de sua conversão tenha morrido. Elas pensam — às vezes, com razão, mas, eu acredito, nem sempre — que seus pecados são

responsáveis por isso. Elas podem até mesmo tentar, por lamentáveis esforços de vontade, reviver o que agora parecem ter sido os dias de ouro. Mas esse fervor — a palavra a destacar é *esses* — foi planejado para sempre durar?

Seria precipitado dizer que há alguma oração a que Deus *nunca* atende. Mas a candidata mais forte é a oração que podemos expressar em uma única palavra: *encore*.⁵ E como pode o Infinito repetir a si mesmo? Todo espaço e todo tempo são muito pequenos para que Ele se expresse neles só *uma vez*.

E a piada, ou tragédia, de tudo isso é que esses momentos gloriosos do passado, que são tão atormentadores se os erigimos como norma, são inteiramente nutritivos, saudáveis e encantadores se nos contentarmos em aceitá-los pelo que são: lembranças. Colocados adequadamente para repousar em um passado que não tentamos, de modo miserável, evocar, eles manifestarão crescimentos extraordinários. Deixe os bulbos por conta própria, e as novas flores aparecerão. Desenterre-os e espere, acariciando-os e cheirando-os, obter as flores do ano passado, e você não conseguirá nada. “Se a semente não morrer [...]”.⁶

Espero que todos façamos o mesmo com a oração pelo *nosso pão de cada dia*. Isso significa tudo o que precisamos para o dia — “o que havemos mister para nossos corpos e almas”.⁷ Eu deveria odiar tornar essa cláusula algo “puramente religioso” por pensar apenas nas necessidades “espirituais”. Um de seus usos, para mim, é lembrar-nos diariamente de que aquilo que Burnaby⁸ chama de visão ingênua da oração está firmemente enraizado nos ensinamentos de Nosso Senhor.

Perdoa [...] como perdoamos. Infelizmente, não há necessidade de acrescentar um adorno aqui. Perdoar o momento presente não é difícil. Mas continuar perdoadando, perdoar de novo a mesma ofensa toda vez que voltar à memória — eis aí uma verdadeira briga. O que busco fazer é procurar por alguma ação minha que mereça receber a mesma cobrança que aquela com a qual estou me ressentindo. Se eu ainda for severo em lembrar como A me decepcionou, eu ainda devo me lembrar de como desapontei B. Se eu acho difícil perdoar aqueles que me intimidaram na escola, devo, naquele exato momento, lembrar-me daqueles, e orar por eles, a quem eu intimidei. (Não chamamos isso de intimidação, é claro. É nessa circunstância que a oração sem palavras pode ser bastante útil. Nela não há nomes; portanto, nenhum *apelido*.) Nunca me preocupei com as palavras *não nos conduzas à tentação*,⁹ ao contrário de muitos com quem me correspondo. As palavras sugerem para eles o que alguém chamou de “uma concepção demoníaca de Deus”, como alguém que primeiro nos proíbe certos frutos e depois nos atrai para prová-los. Mas a palavra grega

(πειρασμός) significa “provação” — “circunstâncias difíceis” — de todo tipo; uma palavra muito mais abrangente que “tentação”. Assim, essa petição, em essência, é: “Endireita nossos caminhos. Poupa-nos, sempre que possível, de todas as crises, sejam de tentação ou de aflição”. Aliás, você mesmo, embora sem dúvida tenha esquecido, me fez um excelente comentário sobre isso anos atrás no *pub* em Coton. Você disse que essa sentença acrescentava uma espécie de reserva a todas as nossas orações anteriores. Como se disséssemos: “Em minha ignorância, pedi A, B e C. Mas não me dês essas coisas se anteveres que, na verdade, serão para mim armadilhas ou tristezas”. E você citou Juvenal: “*Numinibus vota exaudita malignis*”:¹⁰ “Infames orações a que o céu, em vingança, atende”, pois fazemos muitas orações assim. Se Deus tivesse atendido a todas as orações bobas que fiz em minha vida, onde eu estaria agora?

Não costumo citar *o Reino, o poder e a glória*. Quando o faço, tenho uma ideia de *Reino* como soberania *de jure*:¹¹ Deus, por ser bom, teria direito a minha obediência, mesmo que Ele não tivesse poder. O *poder* é a soberania *de facto*: Ele é onipotente. E a *glória* é... bem, a glória, a “Beleza tão antiga e tão nova”,¹² a “luz por trás do sol”.¹³

¹A rainha britânica Vitória, que reinou de 1831 a 1901, teria se queixado desse modo com respeito a William Gladstone, que foi primeiro-ministro da Grã-Bretanha durante seu reinado. Essa alegada citação aparece em um livro de 1898, em que também é dito que é muito improvável que Gladstone houvesse se comportado desse modo desrespeitoso com a rainha.

²Filipenses 2:5.

³Título do cap. 54 de *The Essays of Montaigne* [Os ensaios de Montaigne], trad. por Charles Cotton, ed. por William Carew Hazlitt. Versão eletrônica de The University of Adelaide, com o texto da edição de 1877. Disponível em: ebooks.adelaide.edu.au/m/montaigne/michel/essays/index.html. Acesso em: 30 out. 2018. Michel Eyquem de Montaigne (1533–1592) foi político, escritor e filósofo francês.

⁴John Milton (1608–1674), poeta e intelectual inglês, escreveu esse poema em 1637. É uma elegia em memória de Edward King, um amigo que faleceu em um naufrágio naquele ano.

⁵Em francês, significa “ainda, de novo”; em inglês, “bis, pedir bis”.

⁶Referência a João 12:24.

⁷Frase que se encontra no final do convite feito pelo ministro à congregação para a confissão de pecados, na liturgia da Oração Matutina. *LOC*, p. 6.

⁸John Burnaby (1891–1978), ministro anglicano e professor de divindade da Universidade de Cambridge. Escreveu um ensaio sobre “Oração cristã” para o livro *Soundings* [Sondagens], em que destaca o fato de que a oração da Igreja primitiva era “ingênua” por apresentar a Deus pedidos por todos os assuntos, não apenas pelos espirituais, confiada na certeza de que Deus conhecia suas necessidades mesmo antes de apresentá-las a Ele.

⁹Segundo a versão usada pelo autor. Cf. as versões ACR e ACF, em português.

¹⁰Décimo Júnio Juvenal, poeta romano, de informações biográficas imprecisas, é conhecido pela obra *Sátiras*, da qual Lewis cita o cap. X, 111. Escreveu de maneira sarcástica sobre a vida da Roma antiga. São

de sua obra as conhecidas expressões “Os romanos [...] só precisam de pão e circo” e “Mente sã num corpo são”. A tradução que Lewis faz do latim não é literal.

[11](#) Expressão latina usada no direito, com o significado de “de direito”. Opõe-se a *de facto*, pois esta se refere a circunstâncias ou provas materiais que têm existência objetiva ou real.

[12](#) Santo Agostinho, *Confissões*, X, 27.38. (Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 285.)

[13](#) Charles Walter Stansby Williams (1886–1945), poeta, escritor e professor inglês, membro devotado da Igreja da Inglaterra. Fazia parte de The Inklings, um grupo de escritores da Universidade de Oxford, que incluía Tolkien e Lewis. A citação é do poema “The Calling of Taliessin” [O chamamento de Taliessin], do livro *The Region of the Summer Stars* [A região das estrelas do verão].

Carta VI

Não consigo me lembrar exatamente do que eu disse sobre não tornar a petição por nosso pão cotidiano muito “religiosa”, e não tenho certeza do que você quis dizer — nem quão ironicamente — ao perguntar se me tornei “um dos jovens de Vidler”!

Sobre Vidler. Nunca ouvi o programa¹ que criou todo esse escândalo e, naturalmente, não se pode condenar um cachorro usando fragmentos de jornais. Mas agora li o ensaio dele em *Soundings*,² e acredito que concordo com ele mais do que você. Muito do que ele cita de F. D. Maurice e Bonhoeffer³ me parece muito bom; e assim, creio eu, são os argumentos do próprio autor para o *Establishment*.⁴

De qualquer forma, posso bem entender como um homem que está tentando amar a Deus e ao próximo pode ser levado a não gostar da própria palavra *religião*; uma palavra, a propósito, que quase nunca aparece no Novo Testamento. Newman faz meu sangue gelar quando diz em *Parochial and Plain Sermons* [Sermões paroquiais e simples] que o Céu é como uma igreja, pois, em ambos, “um único assunto soberano — a religião — é colocado diante de nós”.⁵ Ele esquece que não há templo na nova Jerusalém.⁶

Ele substituiu Deus pela *religião* — como se a chegada fosse substituída pela navegação, ou a vitória pela batalha, ou o casamento pelo namoro, ou, em geral, o fim pelos meios. Mas, mesmo na vida presente, há perigo no próprio conceito de *religião*. A palavra sugere que esse é mais um departamento da vida, um departamento adicionado ao econômico, ao social, ao intelectual, ao recreativo e a todos os demais. Mas aquelas cujas reivindicações são infinitas não podem ter *status* de departamento. Ou é uma ilusão ou, então, nossa vida toda é abrangida por isso. Não temos atividades não religiosas; somente religiosas e irreligiosas.

A religião, no entanto, parece existir como um departamento e, em algumas épocas, prosperar desse modo. Ela prospera em parte porque existe em muitas pessoas um “amor pelas observâncias religiosas”, que eu acho que Simone Weil⁷ tem toda a razão em considerar como um gosto meramente natural. Existe também — Vidler indica bem isso — o prazer na organização religiosa (como em qualquer outra). Então, todo tipo de interesses estéticos, sentimentais, históricos, políticos é também para aí atraído. Por fim, vêm as vendas de obras, a revista da paróquia, e sininhos, e Papai Noel.

Nenhuma delas é ruim. Mas nenhuma delas tem necessariamente mais valor espiritual do que as atividades a que chamamos de seculares. E elas são infinitamente perigosas se isso não for compreendido. Esse departamento da vida, rotulado de “sagrado”, pode se tornar um fim em si mesmo, um ídolo que oculta Deus e meus próximos. (“Quando os meios são autônomos, eles são mortais.”)⁸ Pode até acontecer que as ações mais genuinamente cristãs de um homem estejam, de modo absoluto, fora da parte de sua vida que ele chama de *religiosa*.

Li em um artigo religioso: “Nada é mais importante do que ensinar as crianças a fazer o sinal da cruz”. Nada? Nada de compaixão, nem veracidade, nem justiça? *Voilà l’ennemi*.⁹

É preciso, no entanto, avançar de maneira cautelosa, pois a verdade de que a *religião* como departamento de fato não tem o direito de existir pode ser mal interpretada. Alguns concluirão que esse departamento ilegítimo deveria ser abolido. Outros pensarão, aproximando-se da verdade, que ela deveria deixar de ser departamental e ser estendida à vida toda, mas interpretará mal essa afirmação. Eles pensarão que isso significa que mais e mais de nossas transações seculares devem ser “iniciadas com oração”, que um pietismo enfadonhamente explícito deve infestar nossas conversas, que não deve haver mais bolos e cerveja. Um terceiro tipo de pessoa, bem consciente de que Deus ainda governa uma parte muito pequena da vida delas, e que “uma religião departamental” não é boa, pode se desesperar. Teria de ser cuidadosamente explicado a elas que ser “ainda apenas uma parte” não é o mesmo que ser um departamento permanente. Em todos nós, Deus “ainda” detém apenas uma parte. O Dia D foi apenas uma semana atrás. O naco tomado da Normandia¹⁰ agora parece pequeno no mapa da Europa. A resistência é forte, as casualidades são pesadas e o evento é incerto. Há, temos de admitir, uma linha de demarcação entre a parte de Deus em nós e a região do inimigo. Mas é, esperamos, uma linha de combate, não uma fronteira fixada por acordo.

Mas suspeito que o verdadeiro mal-entendido a respeito da fala de Vidler esteja em outro ponto. Temos falado da *religião* como um padrão de comportamento — o qual, se mantido como departamento de forma satisfatória, não pode ser, de fato, um comportamento cristão. Mas as pessoas usam, e com mais frequência, *religião* também para significar um sistema de crenças. Quando elas ouviram que Vidler queria uma igreja com “menos religião”, pensaram que ele queria dizer que o pouco — o muito pouco — que a teologia liberal havia deixado da “fé uma vez por todas confiada aos santos”¹¹ deveria ser esvaziado. Em decorrência disso, alguém perguntou: “Ele é teísta?”

Bem, ele certamente é. Ele quer — acho que ele quer muito sinceramente — reter algumas doutrinas cristãs. Mas ele está disposto a se desfazer de um bom bocado delas. “As doutrinas tradicionais” devem ser testadas. Muitas coisas terão de ser “superadas” ou “sobreviver principalmente como arcaísmos veneráveis ou como contos de fadas”. Ele se sente muito satisfeito com esse programa indefinido de rejeição de ideias, pois confia na contínua orientação do Espírito Santo.¹² Uma fé nobre; desde que, é claro, haja um ser como o Espírito Santo. Mas suponho que a existência Dele é, por si só, uma das “doutrinas tradicionais” que, nas premissas de Vidler, poderíamos, num dia qualquer, descobrir que havíamos superado. O mesmo ocorreria com a doutrina — Vidler chama isso de “o fato” — de que o homem é “uma criatura dicotômica — não apenas uma criatura política, mas também um ser espiritual”. Vidler e você e eu (e Platão) pensamos nisso como um fato. Dezenas de milhares, talvez milhões, pensam nisso como uma fantasia. A descrição neutra é “uma doutrina tradicional”. Você acha que ele quer dizer que essas duas doutrinas — e por que apenas essas duas? — são o âmago de sua crença, isentas da ameaça de rejeição que paira sobre todas as outras doutrinas? Ou ele diria que, como o título do livro implica, ele está apenas “fazendo sondagens” — e se a linha não é longa o suficiente para chegar ao fundo, as sondagens podem fornecer tão somente informações negativas ao navegador?

Eu estava interessado nas coisas que você disse sobre *perdoa as nossas dívidas*. Muitas vezes, com certeza, há algo definido pelo qual pedir perdão. Isso é uma navegação tranquila. Mas eu, como você, muitas vezes encontro uma ou outra de duas situações que são difíceis de manejar: um vago sentimento de culpa ou uma autoaprovação maliciosa e igualmente vaga. O que devemos fazer com elas?

Muitos psicólogos modernos nos dizem para sempre desconfiar desse sentimento vago de culpa, por ser algo puramente patológico. E, se eles parassem aí, eu poderia acreditar neles. Mas, quando eles avançam, como alguns o fazem, e aplicam o mesmo tratamento a todos os sentimentos de culpa, sugerindo que o sentimento de alguém em relação a determinado ato indelicado ou a uma falta de sinceridade particular é também e igualmente indigno de confiança — não posso deixar de pensar que estão falando bobagem. Qualquer um vê isso ao olhar para outras pessoas. Conversei com algumas pessoas que sentiam culpa quando era exatamente o que deveriam sentir: elas haviam se comportado como brutos e sabiam disso. Também conheci outras que se sentiram culpadas, mas não eram culpadas por qualquer padrão que eu pudesse aplicar. E, em terceiro lugar, conheci pessoas que eram culpadas e não pareciam se sentir culpadas. E não é isso que devemos esperar? As pessoas podem ser

malades imaginaires,¹³ que estão bem e pensam que estão doentes; e outros, especialmente os tuberculosos, estão doentes e pensam que estão bem; e, em quarto lugar — de longe, a maior categoria —, as pessoas estão doentes e sabem que estão doentes. Seria muito estranho se houvesse algum lugar em que todos esses equívocos fossem de um só tipo.

Alguns cristãos dizem para continuarmos esquadrinhando e cavoucando até encontrarmos algo específico. Podemos ter certeza, dizem eles, que existem pecados reais o bastante para justificar o sentimento de culpa ou para derrubar o sentimento de que está tudo bem. Penso que eles estão certos em dizer que, se caçarmos o suficiente, encontraremos, ou pensaremos ter encontrado, alguma coisa. Mas é exatamente isso o que desperta suspeita. Uma teoria que jamais poderia ser falsificada, pela experiência que for, dificilmente, por essa exata razão, poderia ser verificada. De modo semelhante, quando estamos cedendo à tentação, induzimo-nos a acreditar que aquilo que sempre pensamos ser pecado, nesse momento, por alguma estranha razão, não será pecado; então, não nos persuadiremos de que algo que (corretamente) sempre consideramos ser inocente era, de fato, errado? Podemos criar escrúpulos. E escrúpulos são sempre uma coisa ruim — pelo menos porque geralmente nos distraem dos verdadeiros deveres.

Não sei se estou certo ou não, mas, de modo geral, cheguei à conclusão de que não se pode *fazer* nada diretamente a respeito de qualquer desses sentimentos. A opção é não crer em nenhum deles — de fato, como pode alguém crer em um nevoeiro? Volto a São João: temos de tranquilizar “nosso coração diante dele quando nosso coração nos condenar. Porque Deus é maior do que o nosso coração”.¹⁴ E, de igual modo, se nosso coração nos adula, Deus é maior que nosso coração. Às vezes, eu não oro pelo autoconhecimento em geral, mas por todo o autoconhecimento que eu posso suportar e usar no momento, a pequena dose diária.

Temos alguma razão para supor que o autoconhecimento total, se nos fosse dado, seria para nosso bem? As crianças e os tolos, dizem-nos, nunca devem olhar para uma obra pela metade;¹⁵ e não estamos, acredito, nem metade prontos. Você e eu, em todos os estágios, não achamos sensato falar a um aluno exatamente o que pensamos sobre sua condição. É muito mais importante que ele saiba o que deve fazer a seguir.

Se alguém dissesse isso em público, teria todos os freudianos a criticá-lo. E, lembre-se, de que somos muito gratos a eles. Eles expuseram as evasões covardes do autoconhecimento realmente útil que todos praticávamos desde o começo do mundo. Mas há também uma curiosidade meramente mórbida e

inquieta sobre o próprio eu — que se derrama da psicologia moderna — que certamente nada produz? A pintura inacabada adoraria pular do cavalete e dar uma olhada em si mesma! E análise não cura isso. Todos nós conhecemos pessoas que fizeram análise e parecem ter feito de si mesmas tema de pesquisa para o resto da vida desde então.

Se eu estiver certo, a conclusão é que, quando nossa consciência não vai direto ao ponto, mas apenas vagamente acusa ou vagamente aprova, devemos dizer a ela, como Herbert: “Paz, tagarela”,¹⁶ e seguir em frente.

¹John Robinson, citado na Carta III, nota 3, menciona, no prefácio do livro *Honest to God*, um programa de televisão levado ao ar em 4 de novembro de 1962. Nesse programa, Alec R. Vidler (1899–1991), teólogo anglicano e membro do King’s College, em Cambridge, defendeu a necessidade de que a Igreja Anglicana recuperasse o muito tempo perdido causado, segundo ele, pela supressão do pensamento real e profundo nela. Sua posição foi severamente contestada.

²Sondagens, livro editado por Vidler, com o explicativo subtítulo de “*Essays concerning Christian understanding*” [Ensaio sobre o entendimento cristão], lançado em 1962. A proposta dos autores, nove teólogos anglicanos, era considerar quais questões deveriam ser enfrentadas nos anos 60. Ver Carta V, nota 8.

³John Frederick Denison Maurice (1805–1872), primeiro professor de teologia da King’s College, em Londres, tornou-se um dos primeiros cristãos-socialistas. Sua heterodoxia, revelada em *Theological Essays* [Ensaio teológico], de 1854, levou-o à demissão. O teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), teólogo e pastor alemão, participou da resistência antinazista. Foi preso sob a acusação de ter participado de um complô para assassinar Hitler. Foi enforcado pelos nazistas.

⁴Em seu livro, Vidler defende a existência de uma Igreja nacional como reconhecimento de que o Estado não supre tudo aquilo de que os homens têm necessidade, pois “o homem é não apenas uma criatura política, mas também um ser espiritual”.

⁵John Henry Newman (1801–1890), teólogo anglicano e, posteriormente, cardeal católico. O livro citado, lançado em oito volumes, foi escrito antes de sua conversão ao catolicismo; a frase citada é do primeiro sermão do primeiro volume.

⁶Apocalipse 21:22.

⁷Filósofa francesa (1909–1943). Seus escritos, de caráter místico, misturam elementos da fé cristã com suas profundas considerações e experiências acerca da escravidão e da natureza humanas. Considerada “a mística da contemplação de Deus na miséria humana”.

⁸Citação do poema “Bors to Elaine: On the King’s Coins” [Bors para Elaine: Sobre as moedas do rei], do livro *Taliessin through Logres* [Taliessin atravessa o Logres], de Charles Williams. Ver nota 13 no cap. V.

⁹Francês: “Eis o inimigo!”.

¹⁰O Dia D foi em 6 de junho de 1944, quando ocorreu o desembarque de forças aliadas (EUA, Império Britânico, União Soviética, China) na Normandia, na costa francesa, dando início à libertação dos territórios controlados pelos nazistas na Europa.

¹¹Judas 3.

¹²Citação e paráfrase do livro de Vidler, p. 254-255.

¹³Francês: “pacientes imaginários”.

¹⁴1 João 3:20.

¹⁵Paráfrase de um provérbio escocês, indicando que crianças e tolos, por causa de sua inaptidão, podem fazer um juízo equivocado sobre uma obra ao verem-na inconclusa e tomarem-na por concluída.

[16](#)Citação do poema “Conscience” [Consciência], do poeta e sacerdote anglicano George Herbert (1593–1633), conhecido por sua piedade e pelo lirismo devocional de sua poesia.

Carta VII

Se você quis dizer, em sua última carta, que podemos descartar toda a ideia de oração peticionária — oração que, como você diz, pede a Deus que “planeje” eventos particulares no mundo objetivo — e nos limitarmos a atos de penitência e adoração, eu não concordo com você. Pode ser verdade que o cristianismo, intelectualmente, se tornasse uma religião muito mais fácil se nos dissesse para fazer isso. E posso entender as pessoas que acham que também seria uma religião mais idealista. Mas lembre-se do salmo: “Senhor, o meu coração não é orgulhoso”.¹ Ou, melhor ainda, lembre-se do Novo Testamento. Fazer orações de petição descaradamente francas nos é recomendado tanto por preceito quanto por exemplo. Nosso Senhor no Getsêmani fez uma oração de petição (e não recebeu o que pediu).

Você me lembrará de que Ele pediu com uma reserva: “Contudo, não seja como eu quero, mas sim como tu queres”.² Isso faz uma enorme diferença. Mas a diferença que ela não faz é, precisamente, remover o caráter peticionário da oração. Quando o pobre Bill, em uma ocasião bem conhecida nossa, nos pediu 100 libras emprestadas, ele disse: “Só se vocês tiverem esse valor sobrando”, e: “Eu vou entender muito bem se vocês não puderem emprestar”. Essa atitude faz o pedido dele ser muito diferente do pedido irritante ou mesmo ameaçador que um tipo diferente de homem poderia ter feito. Mas ainda era um pedido.

O servo não é maior, e não deve ser mais idealista, que o mestre.³ Quaisquer que sejam as dificuldades teóricas, devemos continuar fazendo pedidos a Deus. E, com respeito a esse tópico, não podemos receber ajuda daqueles que continuam nos dizendo que esse é o tipo mais baixo e menos essencial de oração. Eles podem estar certos; mas e daí? Os diamantes são mais preciosos do que os quartzos fumê, mas os quartzos fumê não deixam de existir e também devem ser levados em conta, como qualquer outra coisa.

Mas não nos deixemos ser tão facilmente intimidados. Algumas das objeções populares à oração peticionária, se forem válidas contra ela, serão igualmente válidas contra outras coisas que todos nós, cristãos ou não, fazemos e temos feito desde que o mundo começou, e que, com certeza, continuaremos a fazer. Não acho que o peso de ter de responder a isso esteja especialmente sobre nós.

Há, por exemplo, o determinismo,⁴ que, sob esse nome ou sob outro, parece estar implícito em uma visão científica do mundo. O determinismo não nega a existência do comportamento humano. Ele rejeita nossa convicção espontânea, e

a tem por ilusão, de que nosso comportamento tem sua origem última em nós mesmos. O que eu chamo de “meu ato” é o conduíte pelo qual passa a torrente do processo universal, e estava obrigado a passar, em determinado momento e lugar. A distinção entre o que chamamos de movimentos “voluntários” e “involuntários” do corpo não é obliterada, mas, segundo esse entendimento, essa diferença não é exatamente o que supúnhamos. O que eu chamo de movimentos “involuntários” são necessariamente — e, se soubermos o suficiente, previsivelmente — resultado de causas mecânicas fora de meu corpo ou de processos patológicos ou orgânicos dentro dele. Os “voluntários” são o resultado de fatores psicológicos conscientes que, por sua vez, são resultado de fatores psicológicos inconscientes, que dependem de minha situação econômica, de minha experiência infantil e pré-natal, da herança genética que recebi... e assim por diante, até os primórdios da vida orgânica, e antes dela. Eu sou um canal, não uma fonte. Eu nunca faço uma contribuição original para o processo do mundo. Eu me movo por esse processo, não do modo como um tronco flutuante se move com o rio, mas como um litro específico dessa água se move.

Mas, mesmo aqueles que acreditam nisso irão, como qualquer outra pessoa, pedir-lhe que lhes alcance o sal. Toda forma de comportamento, incluindo a fala, pode continuar do mesmo jeito, e continuará. Se um determinista estrito cresse em Deus (e penso que poderia), a oração peticionária seria tão irracional se feita por ele quanto se por qualquer outra pessoa.

Outro argumento, colocado (mas não aceito) por Burnaby em *Soundings*,⁵ é este. Se a liberdade do homem tem algum valor, se o homem tem algum poder de planejamento e de adaptar os meios para os fins, ele deve viver em um mundo previsível. Mas, se Deus altera o curso dos eventos em resposta à oração, então, o mundo é imprevisível. Desse modo, para que o homem seja efetivamente livre, Deus não pode ser, a esse respeito, livre.

Mas não está claro que esse mundo previsível — quer seja ele necessário para nossa liberdade ou não — não é o mundo em que vivemos? Esse é um mundo de apostas e apólices de seguro, de esperanças e ansiedades, onde “nada é certo, a não ser o inesperado” e a prudência está na “administração magistral do imprevisto”. Quase todas as coisas sobre as quais as pessoas oram são imprevisíveis: o resultado de uma batalha ou de uma operação, a perda ou a obtenção de um emprego, a retribuição de um amor. Nós não oramos a respeito de eclipses.

Mas, você vai responder, nós já o fizemos. Todo avanço da ciência torna previsível algo que antes era imprevisível. É somente nossa ignorância que possibilita a oração peticionária. Não seria racional supor que todos os eventos sobre os quais oramos hoje são coisas, em princípio, tão previsíveis — embora

ainda não saibamos o suficiente para prevê-las — como eclipses? Mas isso não é resposta ao ponto que estou destacando. Não estou agora tentando refutar o determinismo. Estou apenas argumentando que um mundo onde o futuro é desconhecido não pode ser inconsistente com a ação planejada e intencional, já que estamos agora planejando e fazendo propósitos em um mundo assim, e temos feito isso há milhares de anos.

Além disso, cá entre nós, acho que essa objeção envolve uma falsa ideia a respeito do que as ciências fazem. Nesse aspecto, você é um juiz melhor do que eu, mas eu as considero por aquilo que elas valem. É verdade, em certo sentido, que a marca de uma ciência genuína é seu poder de prever. Mas isso significa que uma ciência aperfeiçoada, ou uma síntese aperfeiçoada de todas as ciências, seria capaz de escrever histórias confiáveis do futuro? E os cientistas desejariam fazer isso? A ciência não prevê um evento futuro apenas na medida em que, e apenas porque, esse evento é um exemplo de alguma lei universal? Tudo o que torna o evento único — em outras palavras, tudo o que o torna um evento histórico concreto — é deliberadamente descartado; não apenas como algo que a ciência não pode, ou ainda não pode, incluir, mas também como algo em que a ciência, como tal, não tem interesse. Nenhum nascer do sol é exatamente como outro. Tire dos nasceres do sol aquilo em que diferem, e o que resta será idêntico. Essas coisas idênticas abstratas são o que a ciência prevê. Mas a vida, conforme nós a vivemos, não é redutível a essas identidades. Todo evento físico real — e muito mais toda experiência humana — tem por trás de si, em sua longa jornada, toda a história anterior do universo real — que não é em si mesma um “exemplo” de qualquer coisa — e é, portanto, sempre adornada com aquelas particularidades que a ciência, para seus próprios fins, com razão desconsidera. A arte de elaborar uma boa experiência não consiste em conceber meios pelos quais as irrelevâncias — isto é, as particularidades históricas — podem ser reduzidas ao mínimo?

Mais adiante, em seu ensaio, Burnaby parece sugerir que a vontade humana é o único fator radicalmente imprevisível da história. Não estou satisfeito com isso. Em parte porque não vejo como o negativo gigantesco que isso envolve pode ser provado; em parte porque concordo com Bradley⁶ que a imprevisibilidade não é a essência, nem mesmo um sintoma de liberdade. (Você viu que eles reimprimiram *Ethical Studies* [Estudos éticos]? A provocação de Arnold,⁷ totalmente justa e típica de Arnold, é primorosa.) Mas suponha que fosse verdade. Mesmo assim, seria tão grande a previsibilidade dos eventos que a ideia toda de previsibilidade como algo necessário à vida humana estaria em ruínas. Pense nos inúmeros atos humanos, atos de cópula, espalhados ao longo

de milênios, que levaram ao nascimento de Platão, Átila ou Napoleão. No entanto, é sobre esses imprevisíveis que a história humana depende em enorme medida. Há 25 anos você pediu Betty em casamento. E agora, como resultado, temos o jovem George. (Espero que ele tenha superado a gastroenterite.) Mil anos depois, ele pode ter muitos descendentes, e apenas a modéstia poderia esconder de você a possibilidade de que um deles tenha um impacto histórico tão grande quanto Aristóteles — ou Hitler!

¹Salmos 131:1.

²Mateus 26:39.

³João 13:16; 15:20.

⁴Teoria filosófica segundo a qual tudo é explicado por relações de casualidade, as quais excluem qualquer acaso ou indeterminação. Assim, até mesmo o comportamento humano está predeterminado por essas leis necessárias e imutáveis.

⁵Ver Carta V, nota 8.

⁶Francis Herbert Bradley (1846–1924), filósofo inglês, foi membro destacado do movimento filosófico chamado de idealismo britânico (caracterizado por crença em um Absoluto, pelo lugar elevado dado à razão e por indisposição para aceitar uma dicotomia entre pensamento e objeto). *Estudos éticos* é uma de suas obras mais importantes, publicada em 1876. Lewis se refere à edição de 1927, lançada pela Clarendon Press, Oxford, Inglaterra.

⁷Matthew Arnold (1822–1888), poeta vitoriano inglês, professor em Oxford e crítico literário e social, tornou-se afamado por seus ataques clássicos a gostos e costumes contemporâneos dos “bárbaros” (a aristocracia), dos “filisteus” (a classe média comerciante) e do “populacho”. *Culture and Anarchy* [Cultura e anarquia] (1869) é sua obra mais conhecida e importante. Sua teologia era de linha liberal.

Carta VIII

Quão frívola e vazia minha última carta deve ter parecido a você! Eu mal a tinha enviado quando recebi o cartão de Betty com as inquietantes notícias sobre George — transformando minha referência jocosa aos descendentes dele em uma ofensa a seus sentimentos (pelo menos, suponho que tenha sido) e fazendo toda a conversa sobre oração parecer a você, como agora para mim, totalmente irreal. A distância entre o abstrato “Deus ouve orações peticionárias?” e o concreto “Ele irá — Ele pode — responder a nossas orações por George?” é aparentemente infinito.

Sem dúvida alguma, não posso fingir, por um momento sequer, ser capaz de sentir o que você está sentindo. Se fizesse isso, você diria a si mesmo (como o homem em *Macbeth*): “Ah! Ele não tem filhos”.¹ Há alguns anos, quando eu mesmo estava passando por aquele problema,² você me disse algo semelhante. Você escreveu: “Sei que estou do lado de fora. Dificilmente minha voz poderá alcançá-lo”. E essa foi uma das razões pelas quais sua carta foi mais parecida com um verdadeiro aperto de uma mão real do que qualquer outro que eu tenha recebido.

A tentação é tentar ter a certeza restabelecida: lembrar-lhe de com que frequência o diagnóstico preliminar de um clínico geral está errado, de que os sintomas são reconhecidamente ambíguos, de que os homens com diagnóstico ruim às vezes vivem até uma idade avançada. E tudo isso seria, de fato, verdade. Mas o que, nessa situação, eu posso dizer que você não esteja dizendo a si mesmo a cada hora? E você saberia meu motivo. Você saberia quão pouca franqueza científica — ou conhecimento — real há por trás de minhas palavras. E se — que Deus não o permita — sua expectativa terminasse tão terrivelmente quanto a minha, essas certezas soariam como escárnios. Pelo menos, foi o que eu percebi. A lembrança das falsas esperanças foi um tormento adicional. Mesmo agora, certos momentos de que recordo, de um conforto falacioso, ferem meu coração mais do que o momento de desespero de que recordo.

Ainda pode ser que tudo fique bem. Isso é verdade. Enquanto isso, você tem a espera — a espera até que as chapas de raios X sejam reveladas e até que o especialista tenha completado suas observações. E, enquanto espera, você ainda tem de continuar vivendo — se ao menos pudéssemos ficar às escondidas, lá hibernando, dormindo. E, então (para mim — eu acredito que você é mais forte), os horríveis subprodutos da ansiedade; o incessante e circular movimento dos pensamentos, até mesmo a tentação pagã de vigiar os presságios irracionais. E

alguém ora; mas principalmente essas orações são, elas próprias, uma forma de angústia.

Algumas pessoas se sentem culpadas por suas ansiedades e as consideram um defeito da fé. Não concordo com isso de jeito nenhum. Elas são aflições, não pecados. Como todas as aflições, elas são, se assim podemos considerá-las, nossa participação na Paixão de Cristo. Pois o começo da Paixão — o primeiro movimento, por assim dizer — é no Getsêmani. No Getsêmani, algo muito estranho e significativo parece ter acontecido.

Está claro, a partir de muitos de Seus ditos, que Nosso Senhor há muito tempo previra Sua morte. Ele sabia que condutas como a Dele, em um mundo como o tornamos, inevitavelmente levariam a isso. Mas está claro que esse conhecimento deve, de alguma forma, ter sido retirado Dele antes que Ele orasse no Getsêmani. Ele não poderia, tendo qualquer reserva quanto à vontade do Pai, ter orado para que o cálice passasse e, ao mesmo tempo, saber que isso não aconteceria. Isso é uma impossibilidade lógica e psicológica. Você vê o que isso envolve? A fim de que não faltasse nenhum incidente de provação para a humanidade, os tormentos da esperança — de suspense, ansiedade — foram, no último momento, despejados sobre Ele: a suposta possibilidade de que, ao final, Ele pudesse, Ele apenas concebivelmente pudesse, ser poupado do horror supremo. Havia precedentes. Isaque tinha sido poupado: ele também no último momento, ele também contra todas as probabilidades aparentes. Não era totalmente impossível... e, sem dúvida, Ele tinha visto outros homens crucificados... uma visão muito diferente da maioria de nossas imagens e retratos religiosos.

Mas, para essa última (e errônea) esperança contra a esperança, e o consequente tumulto da alma, o suor de sangue, talvez Ele não fosse o Homem em sua totalidade. Viver em um mundo totalmente previsível não é ser homem.

Por fim, eu sei, é dito que apareceu um anjo que o “confortava”. Mas nem *confortava* no inglês do século 16³ nem a palavra grega ἐννισχύων significam “consolar”. “Fortalecia” é a melhor palavra. Não pode o fortalecimento ter consistido na certeza renovada — o que seria um conforto frio — de que a coisa deveria ser suportada e, portanto, poderia ser?

Todos tentamos aceitar com alguma submissão nossas aflições quando elas chegam de fato a nós. Mas a oração no Getsêmani mostra que a ansiedade que a precede é, em igual medida, a vontade de Deus e parte de nosso destino humano. O Homem perfeito experimentou isso. E o servo não é maior que o mestre. Somos cristãos, não estoicos.

Os movimentos da Paixão não comunicam, todos eles, de modo abrangente, algum elemento comum nos sofrimentos de nossa raça? Primeiro, a oração de

angústia — não aceita. Então, Ele se volta para Seus amigos. Eles estão adormecidos — como os nossos, ou nós, estão tão frequentemente, ou ocupados, ou ausentes ou preocupados. Então, Ele enfrenta a Igreja; a própria Igreja que Ele trouxe à existência. Ela o condena. Isso também é característico. Em cada Igreja, em cada instituição, há algo que, mais cedo ou mais tarde, atua contra o próprio propósito para o qual surgiu. Mas parece haver outra chance. Existe o Estado; neste caso, o Estado romano. Suas pretensões são muito inferiores às da igreja judaica, mas, precisamente por essa razão, ele pode estar livre de fanatismos locais. O Estado alega ser justo, em um nível rude e mundano. Sim, mas apenas na medida em que seja consistente com a conveniência política e *raison d'état*.⁴ O homem se torna uma ficha em um jogo complicado. Mas, mesmo nesse momento, nem tudo está perdido. É possível ainda um apelo ao povo — os pobres e simples a quem Ele abençoou, a quem Ele curou e alimentou e ensinou, a quem Ele pertence. Mas eles se tornaram uma multidão assassina noturna (não é nada incomum) gritando por Seu sangue. Não há, então, nada além de Deus. E, com respeito a Deus, as últimas palavras de Deus foram: “Por que me abandonaste?”.⁵

Você percebe quão característico, quão representativo, tudo é. A situação humana escrita em letras grandes. Essas são algumas das coisas que significam ser um homem. Cada corda se rompe quando você a pega. Cada porta é fechada quando você a alcança. É ser como a raposa no final da corrida; as terras estão todas delimitadas.⁶

Quanto ao último abandono de todos, como podemos entendê-lo ou suportá-lo? É que o próprio Deus não pode ser Homem a menos que Deus pareça desvanecer-se em Sua maior necessidade? E se é assim, por quê? Às vezes me pergunto se sequer começamos a entender o que está envolvido no próprio conceito de criação. Se Deus criar, Ele fará algo ser e, ainda assim, isso não será Ele mesmo. Ser criado é, em certo sentido, ser ejetado ou separado. Será que, quanto mais perfeita a criatura é, mais essa separação deve, em algum momento, ocorrer? São santos, não pessoas comuns, que experimentam a “noite escura”.⁷ São homens e anjos, não animais, que se rebelam. A matéria inanimada dorme no seio do Pai. A característica de Deus de ser “oculto” talvez pressione mais dolorosamente aqueles que estão, de outro modo, mais próximos Dele, e, portanto, o próprio Deus, feito homem, será, entre todos os homens, o mais abandonado por Deus? Um dos teólogos do século 17 disse: “Ao fingir ser visível, Deus pode somente enganar o mundo”.⁸ Talvez Ele finja, apenas um pouquinho, para almas simples que precisam de uma medida plena de “consolo palpável”. Não os enganando, mas ajustando o vento ao cordeiro tosquiado.⁹ É

claro que não estou dizendo, como Niebuhr¹⁰, que o mal é inerente à finitude. Isso identificaria a criação com a queda e faria de Deus o autor do mal. Mas talvez haja uma angústia, uma alienação, uma crucificação envolvida no ato criativo. No entanto, Ele, o único que pode julgar, julga que a distante consumação vale a pena.

Eu sou, você vê, um consolador de Jó.¹¹ Longe de iluminar o vale escuro onde você se encontra agora, eu o escureço. E você sabe por quê. Sua escuridão trouxe de volta a minha. Mas, pensando bem, não me arrependo do que escrevi. Acho que é apenas em uma escuridão compartilhada que você e eu podemos realmente nos encontrar no presente; compartilhamos um com o outro e, o que mais importa, com nosso Mestre. Não estamos em um caminho inexplorado. Em vez disso, na estrada principal.

Certamente estávamos falando de modo muito leviano e superficial sobre essas coisas há duas semanas. Estávamos jogando com nossas fichas. As pessoas costumam ouvir quando crianças: “Pense no que você está dizendo”. Aparentemente, nós também precisamos que nos digam: “Pensem no que vocês estão pensando”. As apostas precisam ser elevadas antes de levarmos o jogo muito a sério. Sei que isso é o oposto do que se costuma dizer sobre a necessidade de manter toda a emoção fora de nossos processos intelectuais — “Você não consegue pensar direito a menos que esteja de cabeça fria”. Mas você também não pode pensar profundamente se está assim. Suponho que se deva considerar todos os problemas em ambos estados. Você lembra que os antigos persas debatiam tudo duas vezes: uma vez quando estavam bêbados e outra vez quando estavam sóbrios.

Sei que um de vocês vai me dar notícias, assim que houver alguma.

¹Da peça *Macbeth*, de William Shakespeare, ato IV, cena 3, p. 367. Resposta de Macduff à sugestão de Malcolm de que “o remédio para essa dor mortal”, a morte selvagem da esposa e dos filhos de Macduff, seria prepararem a vingança. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Disponível em: shakespearebrasileiro.org/pecas/macbeth. Acesso em: 5 nov. 2018.

²Ver Carta 4, nota 9.

³Tradução usada também em algumas versões em português, como ARC, ARA e NAA.

⁴Expressão francesa que significa “razão de Estado”. Refere-se ao expediente político derivado de certa posição do governo de um país.

⁵Mateus 27:46; Marcos 15:34.

⁶Referência ao tradicional esporte de elite inglês em que homens a cavalo, e acompanhados por cães, caçam uma raposa em determinada área.

⁷Referência ao poema “A noite escura da alma”, de São João da Cruz, poeta e frade do séc. 16, ou ao comentário por ele escrito sobre o poema e com o mesmo nome. No texto, a jornada da alma até a união com Deus é chamada de noite escura, representando as adversidades que a alma enfrenta para desligar-se do

que é mundano. O termo é usado na tradição cristã para referir-se ao silêncio de Deus nos momentos de tribulação.

[8](#)Citação de Thomas Traherne (c. 1636–c. 1674), poeta, clérigo, teólogo inglês. Sua obra mais conhecida, de onde Lewis extraiu essa frase, é *Centuries of Meditation* [Centúrias de Meditação], uma coleção de parágrafos breves em que ele faz considerações sobre a vida e o ministério cristãos, a felicidade e outros temas.

[9](#)Citação de *Les Premices* [Os prêmios], coleção de textos reunidos por Henri II Estienne (1528–1598), impressor francês e estudioso de literatura clássica.

[10](#)Reinhold Niebuhr (1892–1971), teólogo reformado americano, considerado por muitos como o mais influente pensador religioso da cultura americana do séc. 20.

[11](#)Cf. Jó 16:2.

Carta IX

Graças a Deus! Que barafunda! Ou, mais sombriamente, que ensaio! Fazem apenas 24 horas desde que recebi o telefonema da Betty, e a crise já parece curiosamente distante. Como no mar. Uma vez que você passa o promontório e entra em águas profundas, o promontório não demora muito para se esconder abaixo do horizonte.

E agora, sua carta. Não estou nada surpreso com você se sentir arrasado, e não alegre. Isso não é ingratidão. É apenas exaustão. Não houve momentos, mesmo durante aqueles dias terríveis, em que você mergulhou em uma espécie de apatia — pela mesma razão? O corpo (bendito seja!) não continuará indefinidamente nos suprimindo com os meios físicos da emoção.

Certamente não há dificuldade com a oração no Getsêmani com base no fato de que, se os discípulos estivessem dormindo, eles não poderiam tê-la ouvido e, portanto, não poderiam tê-la registrado? As palavras que eles gravaram não demoraram mais do que três segundos para serem proferidas. Ele estava apenas a uma pequena distância. O silêncio da noite os cercava. E podemos ter certeza de que Ele orou em voz alta. As pessoas faziam tudo em voz alta naqueles dias. Você lembra como Santo Agostinho ficou espantado — séculos mais tarde, em uma sociedade muito mais sofisticada — ao descobrir que, quando Santo Ambrósio estava lendo (para si mesmo), não conseguia ouvir as palavras, mesmo que fosse e ficasse bem ao lado dele?¹ Os discípulos ouviram as palavras iniciais da oração antes de dormirem. Eles registram essas palavras iniciais como se fossem o todo.

Há um exemplo bastante cômico da mesma coisa em Atos 24. Os judeus haviam conseguido um orador profissional chamado Tértulo para conduzir a acusação contra São Paulo. O discurso registrado por Lucas usa 84 palavras em grego, se eu tiver contado corretamente. Oitenta e quatro palavras são excessivamente poucas para um defensor grego em uma ocasião tão importante. Pode-se presumir, então, que elas são *précis*?² Mas daquelas oitenta e poucas palavras, quarenta são usadas para expressões de cortesia ao tribunal — o que, em um registro *précis* tão pequeno, não deveria ter constado de maneira alguma. É fácil imaginar o que aconteceu. Lucas, embora fosse um excelente narrador, não era bom repórter. Ele começa tentando memorizar, ou transcrever, todo o discurso na íntegra. E ele consegue reproduzir certa porção do exórdio. (O estilo inconfundível. Somente um rétor praticante falava dessa maneira.) Mas ele logo é vencido. O restante do discurso é apenas representado por um resumo

ridiculamente inadequado. Mas ele não nos diz o que aconteceu, e, assim, parece atribuir a Tértulo uma apresentação que teria soado como ruína profissional.

Como você diz, os problemas sobre a oração que realmente inquietam o homem quando ele está orando pela vida de entes queridos não são gerais e filosóficos; são aqueles que surgem do próprio cristianismo. Pelo menos, é assim para você e para mim. Há muito tempo concordamos que, se nossas orações são respondidas, elas são respondidas desde a fundação do mundo. Deus e Seus atos não estão no tempo. O relacionamento entre Deus e o homem ocorre em momentos particulares para o homem, mas não para Deus. Se existe — como o próprio conceito de oração pressupõe — uma adaptação entre as ações livres dos homens quando oram e o curso dos acontecimentos, essa adaptação é, desde o início, inerente ao grande ato criativo único. Nossas orações não são ouvidas — não diga “têm sido ouvidas”, ou você estará colocando Deus no tempo — antes de nós as fazermos, mas antes de nós mesmos termos sido feitos.

Os problemas reais são diferentes. cremos que as orações, ou algumas orações, são causas reais? Mas eles não são causas mágicas: elas não agem, como feitiços, diretamente na natureza. Eles agem, então, na natureza por intermédio de Deus? Isso parece implicar que elas exerçam ação em Deus. Mas Deus, acreditamos, é impassível.³ Toda teologia rejeitaria a ideia de uma transação em que uma criatura fosse o agente e Deus, o paciente.

É totalmente inútil tentar responder a isso empiricamente por meio da produção de histórias — embora você e eu pudéssemos contar algumas bem estranhas — falando de impressionantes respostas à oração. Nós ouviremos, o que é razoável, que *post hoc* não é *propter hoc*.⁴ A coisa pela qual oramos ia acontecer de qualquer maneira. Nossa ação foi irrelevante. Mesmo a ação de um semelhante, que é o cumprimento de nosso pedido, pode não ter sido causada por ele; ele fez o que pedimos, mas talvez tivesse feito também sem nosso pedido. Alguns cétricos nos dirão que nenhuma mulher jamais se casou com um homem *porque* ele a pediu em casamento: ela sempre traz à tona a proposta porque estava decidida a se casar com ele.

Nesses exemplos humanos, cremos, quando cremos, que nosso pedido foi a causa, ou *uma* causa, da ação da outra parte, porque temos, derivada de profunda familiaridade, certa impressão a respeito do caráter dessa parte. Certamente, não aplicamos os procedimentos científicos — experimentos de controle *etc.* — para estabelecer as causas. Da mesma forma, cremos, quando cremos, que a relação entre nossa oração e o evento não é de mera coincidência apenas porque temos certa ideia acerca do caráter de Deus. Somente a fé confirma a conexão.

Nenhuma prova empírica pode estabelecê-la. Mesmo um milagre, se ocorresse, “poderia ter acontecido de qualquer maneira”.

Uma vez mais, nas questões humanas mais íntimas, realmente sentimos que a categoria de causa e efeito não abrangerá tudo o que de fato acontece. Em uma “proposta de casamento” real — distinta da que acontece em um romance antiquado — há alguma relação agente-paciente? Qual gota no vidro da janela se move para se unir à outra?

Vou agora sugerir que o pensamento estritamente causal é ainda mais inadequado quando aplicado à relação entre Deus e o homem. E isso não apenas quando estamos pensando em oração, mas sempre que estamos pensando sobre o que acontece na Fronteira, no misterioso ponto de junção e de separação onde o ser absoluto revela o ser derivado.

Uma tentativa de definir causalmente o que acontece lá levou a todo o enigma sobre a graça e o livre-arbítrio. Você notará que a Escritura passa apenas superficialmente sobre o problema. “Ponham em ação a salvação de vocês com temor e tremor” — pelagianismo puro. Mas por quê? “Pois é Deus quem efetua em vocês”⁵ — agostinianismo puro.⁶ É presumivelmente apenas nossas pressuposições que fazem isso parecer sem sentido. Nós assumimos profanamente que a ação divina e a humana excluem-se uma à outra como as ações de dois semelhantes, de modo que “Deus fez isso” e “eu fiz isso” não podem ser verdade com respeito ao mesmo ato, exceto no sentido de que cada um contribuiu com uma parte.

Ao final, teremos de admitir um tráfego de mão dupla nesse entroncamento. À primeira vista, nenhum verbo passivo no mundo pode parecer tão completamente passivo quanto “ser criado”. Isso significa “*ter sido* uma não entidade”? No entanto, para nós, criaturas racionais, ser criado também significa “ser feito agente”. Nada temos que não tenhamos recebido; mas parte do que recebemos é o poder de ser algo mais que recipientes. Nós o exercemos, sem dúvida, principalmente por meio de nossos pecados. Mas eles, para meu argumento atual, funcionarão tão bem quanto qualquer outra coisa. Porque Deus perdoa os pecados. Ele não o faria se não cometêssemos nenhum — “Para que serve a Graça, senão para enfrentar o rosto da ofensa?”.⁷ Nesse sentido, a ação Divina é consequente a, condicionada a, provocada por nosso comportamento. Isso significa que podemos “exercer ação sobre” Deus? Suponho que você pode colocar dessa maneira se quiser. Se você o fizer, então, devemos interpretar a “impassibilidade” divina de uma maneira que admita isso; porque sabemos muito melhor que Deus perdoa do que sabemos o que “impassível” significa. Eu preferiria dizer que, antes de todos os mundos, Seus atos providencial e criativo

(pois ambos são um) levam em conta todas as situações produzidas pelos atos de Suas criaturas. E, se Ele leva nossos pecados em consideração, por que não nossas petições?

¹*Confissões*, VI.3: “Sempre o via ler em silêncio e nunca de outro modo.” (P. 148.)

²Francês: “preciso, específico, exato, detalhado”.

³A ideia de que Deus não sofre dores ou que não tem nem revela emoções é de origem pagã grega, e misturou-se ao cristianismo primitivo. Ao longo do tempo, esse conceito foi completamente abandonado pela ortodoxia cristã, que adotou o termo *imutável* para referir-se a Deus. Lewis escolheu o termo ambíguo e reprovado, já em seu tempo, por razões desconhecidas.

⁴A expressão latina completa é *post hoc, ergo propter hoc*, cuja tradução literal é “depois disso, logo necessariamente, por causa disso”. É uma falácia (também conhecida por *Causa questionável*) que ocorre sempre que, pelo fato de certo acontecimento preceder outro, se conclui que o primeiro é causa do segundo. Disso decorre que, se o acontecimento posterior é indesejado, tende-se a evitar o anterior.

⁵Lewis está parafraseando Filipenses 2:12,13 e aplicando a duas posições teológicas antagônicas.

⁶O pelagianismo, que deriva seu nome de Pelágio (c. 350–c. 423), monge ascético britânico, afirma que os homens podem viver sem pecado, esforçando-se para isso, alcançando, desse modo a salvação. Sua famosa frase: “Se eu devo, eu posso”, sintetiza seu ensino. Aurélio Agostinho (354–430), cujos escritos Pelágio combateu, ensinava, entre outras coisas, que, se Deus não tomasse a iniciativa de salvar o homem, este jamais se poderia salvar.

⁷*Hamlet*, III.3. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Disponível em: shakespearebrasileiro.org/pecas/hamlet/ (p. 580). Acesso em: 6 nov. 2018.

Carta X

Entendo o que você quer dizer. Mas você deve admitir que a Escritura não faz o menor esforço para preservar a doutrina da Divina Impassibilidade. Somos ali constantemente apresentados como quem provoca a ira ou a piedade Divinas — até mesmo como quem “entristece” a Deus. Sei que essa linguagem é analógica. Mas, ao dizermos isso, não devemos introduzir clandestinamente a ideia de que podemos jogar fora a analogia e, por assim dizer, tirar de trás dela uma verdade puramente literal. Tudo o que podemos de fato colocar no lugar da expressão analógica é alguma abstração teológica. E o valor da abstração é quase totalmente negativo. Isso nos adverte contra as consequências absurdas da expressão analógica que resultam de extrapolações prosaicas. Por si só, a abstração “impassível” pode nos levar a lugar nenhum. Pode até sugerir algo muito mais enganador do que a mais ingênua descrição encontrada no Antigo Testamento de um Jeová emocionalmente temperamental. Ou algo inerte, ou algo que fosse “Ato Puro”,¹ de tal maneira que não pudesse levar em consideração eventos dentro do universo que havia criado.

Sugiro duas regras para os exegetas. (1) Nunca tomem as imagens literalmente. (2) Quando o *significado* das imagens — o que elas dizem ao medo, à esperança, à vontade e às afeições que temos — parece entrar em conflito com as abstrações teológicas, confie sempre no significado das imagens. Pois nosso pensamento abstrato é um tecido de analogias: uma modelagem contínua da realidade espiritual em termos legais ou químicos ou mecânicos. É possível que eles sejam mais adequados do que as imagens sensuais, orgânicas e pessoais da Escritura — luz e trevas, rio e poço, semente e colheita, mestre e servo, galinha e pintinhos, pai e filho? As pegadas do Divino são mais visíveis naquele solo rico do que em rochas ou em montes de escória. Portanto, o que eles chamam agora de “demitologizar”,² o cristianismo pode facilmente “remitologizá-lo” — e substituir uma mitologia mais rica por outra mais pobre.

Concordo que minha expressão deliberadamente vaga sobre nossas orações serem “levadas em conta” é um recuo com relação ao magnífico ditado de Pascal (“Deus instituiu a oração para conferir a Suas criaturas a dignidade de serem causas”).³ Mas Pascal realmente sugere uma relação muito explícita de agente e paciente, com Deus como o paciente. E tenho outro motivo para preferir minha própria fórmula mais modesta. Pensar em nossas orações como apenas “causas” sugeriria que toda a importância da oração peticionária reside na obtenção da coisa pedida. Mas, realmente, para nossa vida espiritual como um todo, o “ser

levado em conta”, ou “considerado”, importa mais do que o ser atendido. As pessoas religiosas não falam sobre os “resultados” da oração; elas falam de serem “respondidas” ou “ouvidas”. Alguém disse: “Quem pede em casamento quer que seu pedido seja ouvido e aceito”. Nos pedidos a Deus, se eles forem realmente atos religiosos e não apenas tentativas de magia, isso é ainda mais verdadeiro. Podemos suportar serem recusados, mas não serem ignorados. Em outras palavras, nossa fé pode sobreviver a muitas recusas, se forem de fato recusas e não meras desconsiderações. O que parece ser pedra será pão para nós se crermos que a mão do Pai a colocou na nossa, por misericórdia ou por justiça ou mesmo por repreensão. É duro e amargo, mas pode ser mastigado e engolido. Mas se, tendo orado pelo desejo de nosso coração e o tendo alcançado, nós então somos convencidos de que isso foi um mero acidente — que os planos providenciais, que tinham apenas um final bem diferente, não poderiam deixar de nos dar essa satisfação como um subproduto —, então, o que parecia pão se tornaria uma pedra. Uma linda pedra, talvez, ou até mesmo uma pedra preciosa. Mas não algo que a alma pudesse comer.

O que devemos combater é a máxima de Pope:

*A primeira Causa Todo-poderosa
atua, não por leis parciais, mas por leis gerais.*⁴

O estranho é que Pope pensou, e todos os que concordam com ele pensam, que essa teologia filosófica é um avanço com respeito à religião da criança e do selvagem (e do Novo Testamento). Parece-lhes menos ingênua e antropomórfica. A diferença real, no entanto, é que nela o antropomorfismo é mais sutilmente escondido e de um tipo muito mais desastroso.

Pois a implicação é que existe, no nível Divino, uma distinção com a qual estamos muito familiarizados: entre o plano (ou o plano principal) e seus subprodutos não intencionais, mas inevitáveis. O que quer que façamos, mesmo que atinja o objetivo, também espalhará ao redor um borribo de consequências que não eram seu objetivo. E isso ocorre mesmo na vida privada. Joguei fora migalhas para os pássaros e provi, incidentalmente, um café da manhã para os ratos. Isso acontece muito mais ainda no que pode ser chamado de vida gerencial. O corpo administrativo do colégio altera a hora do jantar no salão; nosso objetivo é deixar os empregados irem para casa mais cedo. Mas, ao fazer isso, alteramos o padrão diário de vida de todos os alunos da graduação. Para alguns, o novo arranjo será conveniente; para os outros, o contrário. Mas nós não tínhamos nenhum apreço especial pelo primeiro grupo e nenhum despeito pelo segundo. Nosso arranjo arrasta após si essas consequências imprevisíveis e indesejadas. Não temos como evitá-las.

Na opinião de Pope, Deus tem de atuar da mesma maneira. Ele tem seu grande planejamento para a soma das coisas. Nada que possamos dizer mudará isso. Isso lhe deixa pouca liberdade (ou nenhuma?) para atender, ou mesmo para deliberadamente recusar, as nossas orações. O grande planejamento produz bênçãos e maldições inumeráveis para os indivíduos. Deus não pode fazer nada. Elas são todas subprodutos.

Sugiro que a distinção entre plano e subproduto deve se desvanecer inteiramente no nível da onisciência, da onipotência e da bondade perfeitas. Creio nisso porque, mesmo no nível humano, ela diminui quanto mais alto você sobe. Quanto mais bem feito for o plano humano, menos subprodutos não considerados haverá e mais pássaros serão mortos com uma só pedra, os mais diversificados interesses e necessidades serão atendidos; isso será o mais próximo — nunca poderá chegar muito perto — de ser um plano para cada indivíduo. Leis ruins criam casos difíceis. Mas vamos além do totalmente gerencial. Um homem genial compondo um poema ou uma sinfonia deve, com certeza, ser menos diferente de Deus do que um governante? Mas o homem genial não produz meros subprodutos em seu trabalho. Cada nota ou palavra será mais que um meio, mais que uma consequência. Nada estará presente *apenas* por causa de outras coisas. Se cada nota ou palavra fosse consciente, diria: “O criador tinha-me em vista e escolheu para mim, com todo o vigor de seu gênio, exatamente o contexto que eu exigia”. E estaria certa — desde que se lembrasse de que todas as outras notas ou palavras poderiam dizer a mesma coisa.

Como o verdadeiro Criador poderia agir segundo “leis gerais”? “Generalizar é ser um idiota”, disse Blake.⁵ Talvez ele tenha ido longe demais. Mas generalizar é ter uma mente finita. Generalidades são as lentes com as quais nosso intelecto tem de lidar. Como Deus poderá manchar a lucidez infinita dessa⁶ visão com tais expedientes? Pode-se pensar também que Ele tem de consultar livros de referência, ou que, se em algum momento me considerasse individualmente, começaria dizendo: “Gabriel, traga-me o arquivo do sr. Lewis”.

O Deus do Novo Testamento, que tem em consideração a morte de cada pardal, não é mais, mas muito menos, antropomórfico do que o de Pope.

Não vou crer no Deus Gerencial e em suas leis gerais. Se existe, de fato, Providência, tudo é providencial e toda providência é uma providência especial. É um dito antigo e piedoso que Cristo morreu não apenas pelo Homem, mas em prol de cada homem, como se cada um fosse o único homem que havia. Não posso crer de igual modo quanto a esse ato criativo — ao qual, conforme se espalha ao longo do tempo, chamamos de destino ou história? Isso é para o bem de cada alma humana. Cada uma é um fim. Talvez para cada animal. Talvez até

mesmo para cada partícula de matéria — o céu noturno sugere que o inanimado também tem, para Deus, certo valor que não podemos imaginar. Seus caminhos não são (ao menos, não nesse caso) como os nossos.

Se você perguntar por que creio em tudo isso, só posso responder que somos ensinados, tanto por preceito como por exemplo, a orar, e que a oração seria sem sentido no tipo de universo representado por Pope. Um dos propósitos para os quais Deus instituiu a oração pode ter sido testemunhar que o curso dos acontecimentos não é governado como um estado, mas criado como uma obra de arte com a qual cada ser traz sua contribuição e (em oração) uma contribuição consciente, e em que todo ser é tanto um fim quanto um meio. E, como eu considero momentaneamente a oração como um meio, permita-me acrescentar que ela é também um fim. O mundo foi feito em parte para que houvesse oração; em parte, para que nossas orações por George fossem respondidas. Mas vamos concluir com os “em parte”. A grande obra de arte foi criada em prol de tudo o que ela faz e é, até a curva de cada onda e o voo de cada inseto.

¹*Actus purus* foi um termo teológico em latim, cunhado pelo filósofo grego Aristóteles e usado na Idade Média para indicar que, em Deus, não há distinção entre poder fazer e fazer. É uma de suas perfeições.

²Nas palavras de seu principal proponente, Rudolf Bultmann, teólogo alemão: “Sob *demitologização* entendo um *procedimento hermenêutico* que interroga enunciados ou textos mitológicos quanto a seu teor de realidade. Ao fazer isso se pressupõe que o mito fala de uma realidade, porém de uma maneira não adequada”, (*Demitologização: coletânea de ensaios*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1997. Tradução de Walter Altmann e Luís Marcos Sander, p. 95).

³*Pensamentos*, 513.

⁴Alexander Pope (1688–1744), um dos mais importantes poetas e satiristas ingleses. A citação é de sua obra *Essay on Man* [Ensaio sobre o Homem], I.5, 145-146, em que trata da possibilidade de conciliar a existência dos males no mundo com a fé em um Criador misericordioso e justo.

⁵William Blake (1757–1827), poeta e pintor inglês.

⁶Alguns estudiosos da obra de Lewis indicam que pode ter havido aqui um erro de impressão, registrando *this* (dessa) em lugar de *His* (Sua).

Carta XI

Vejo que você não vai me deixar largar o assunto. E, quanto mais eu olho para ele, menos vou gostar dele. Devo encarar — ou, então, declinar explicitamente — às dificuldades que realmente nos atormentam quando clamamos de modo sério por misericórdia. Não encontrei nenhum livro que me ajudasse com todas elas. Tenho tão pouca confiança em meu próprio poder para lidar com elas que, se fosse possível, deixaria as coisas, como cães dormindo, como estão. Mas elas não estão dormindo. Elas estão acordadas e fazendo barulho. Nós dois carregamos as marcas de seus dentes. Sendo assim, é melhor compartilharmos nossas perplexidades. Se as escondemos um do outro, não devemos escondê-las de nós mesmos.

O Novo Testamento contém promessas constrangedoras de que receberemos o que pedirmos em oração com fé. Marcos 11:24 é a mais surpreendente. Tudo pelo que pedimos, crendo que vamos receber, vamos receber. Não há motivo, parece, para confinar isso a dons espirituais; *tudo* pelo que pedimos. Não se trata de uma fé meramente geral em Deus, mas de uma crença de que você terá a coisa específica pela qual pede. Não se trata de conseguir isso ou algo que seja realmente muito melhor para você; você terá exatamente o que pediu. E, para acrescentar paradoxo a paradoxo, o grego nem mesmo diz “crendo que você *irá* receber”. Ele usa o aoristo, ἐλάβετε, que se pode traduzir por “crendo que *já o recebeu*”. Mas essa última dificuldade eu vou ignorar. Não suponho que o aramaico tenha algo que nós — educados na gramática latina — reconheçamos, de algum modo, como tempos verbais.

Como é que essa promessa surpreendente se concilia (a) com os fatos observados e (b) com a oração no Getsêmani, e (como resultado dessa oração) com a visão universalmente aceita de que devemos pedir tudo com uma ressalva (“se for da Tua vontade”)?

No que diz respeito à alínea (a), não é possível fugir. Toda guerra, toda fome ou peste, quase todo leito de morte, é o monumento a uma petição que não foi atendida. Nesse exato momento, milhares de pessoas nesta ilha estão enfrentando, como um *fait accompli*,¹ a mesma coisa contra a qual têmorado dia e noite, derramando toda a sua alma em oração, e, como acreditavam, com fé. Elas buscaram e não encontraram. Elas bateram e não lhes foi aberto. “O que eu temia veio sobre mim”.²

Mas (b), embora mencionado com muito menos frequência, é certamente também uma dificuldade. Como é possível, ao mesmo tempo, ter uma fé perfeita

— uma fé despreocupada ou sem hesitação, como diz o apóstolo Tiago (1:6) — de que você obterá o que pede e, ainda assim, preparar-se antecipadamente, de modo submisso, para uma possível recusa? Se você prevê ser possível uma recusa, como pode ter, simultaneamente, uma perfeita confiança de que aquilo pelo que pede não será recusado? Se você tem essa confiança, como pode considerar a possibilidade de recusa?

É fácil ver por que muito mais é escrito sobre adoração e contemplação do que sobre orações petítórias “grosseiras” ou “ingênuas”. As primeiras podem ser — penso que são — formas mais nobres de oração. Mas são também um assunto muito mais fácil sobre o qual escrever.

No que diz respeito à primeira dificuldade, não estou perguntando por que nossas petições são com tanta frequência recusadas. Qualquer um pode ver, de modo geral, que isso deve ser assim. Em nossa ignorância, pedimos o que não é bom para nós ou para os outros, ou mesmo o que não é intrinsecamente possível. Ou, ainda, atender à oração de um homem envolve recusar a de outro. Há muito aqui que é difícil para nossa vontade aceitar, mas nada que seja difícil para nosso intelecto compreender. O problema real é diferente: não é a razão pela qual a recusa é tão frequente, mas qual a razão para que o resultado oposto seja tão prodigamente prometido.

Devemos, então, prosseguir com os princípios de Vidler e rejeitar as promessas constrangedoras como “arcaísmos veneráveis” que precisam ser “superados”?³ Certamente, mesmo que não houvesse outra objeção, esse método é muito fácil. Se formos livres para apagar todos os dados inconvenientes, certamente não teremos dificuldades teológicas; mas, pela mesma razão, não teríamos soluções nem progresso. Os próprios escritores de histórias de detetive, para não mencionar os cientistas, sabem muito bem disso. O fato problemático, o aparente absurdo que não pode ser encaixado em qualquer síntese que tenhamos feito, é precisamente aquele que não podemos ignorar. Aposto dez para um que é nesse esconderijo que a raposa está escondida. Sempre há esperança se mantivermos um problema não resolvido em mente; não há nenhuma se fingirmos que ele não existe.

Antes de prosseguir, quero mencionar dois pontos puramente práticos:

1. Essas generosas promessas são o pior lugar possível pelo qual começar a instrução cristã ao lidar com uma criança ou um pagão. Você se lembra do que aconteceu quando a Viúva provocou Huck Finn com a ideia de que ele poderia conseguir o que quisesse se orasse por isso.⁴ Ele fez a experiência e depois, naturalmente, nunca deu ao cristianismo uma segunda chance. É melhor não chamarmos o entendimento sobre oração manifestado em Marcos 11:24 como

“ingênuo” ou “elementar”. Se essa passagem contém uma verdade, é, com certeza, uma verdade para os discípulos muito avançados. Acho que ela não “se aplica a nossa condição”⁵ (sua e minha). É uma pedra de arremate, não de fundação. Para a maioria de nós, a oração no Getsêmani é o único modelo. A de mover montanhas pode esperar.

2. Não devemos encorajar em nós mesmos ou nos outros qualquer tendência a desenvolver um estado subjetivo que, se tivermos sucesso, poderemos descrever como “fé”, com a ideia de que isso, de alguma forma, garantirá a resposta a nossa oração. Nós provavelmente já fizemos isso quando éramos crianças. Mas o estado de espírito que o desejo desesperado, agindo com uma imaginação forte, pode fabricar não é fé no sentido cristão. É uma façanha da ginástica psicológica.

Parece-me que devemos concluir que essas promessas com respeito à oração com fé se referem a um grau ou tipo de fé que a maioria dos cristãos nunca experimenta. Um grau muito inferior é, espero, aceitável a Deus. Mesmo o tipo de oração que diz “Ajuda a vencer a minha incredulidade!”⁶ pode abrir caminho para um milagre. Novamente, a ausência dessa fé que garante à oração ser ouvida não é necessariamente um pecado; pois Nosso Senhor não tinha tal garantia quando orou no Getsêmani.

Como ou por que essa fé ocorre às vezes, mas nem sempre, mesmo no peticionário perfeito? Nós, ou eu, só podemos supor. Minha própria ideia é que isso ocorre somente quando aquele que ora o faz como cooperador de Deus, pedindo o que é necessário para o trabalho conjunto. É a oração do profeta, do apóstolo, do missionário, do que cura, que é feita com essa confiança e tem a confiança justificada pela resposta. A diferença, foi-nos dito, entre um servo e um amigo é que um servo não conhece os segredos de seu mestre.⁷ Para ele, “ordens são ordens”. Ele tem apenas as próprias suspeitas sobre os planos que ajuda a executar. Mas o cooperador, o companheiro ou (ousamos dizer?) o colega de Deus está tão unido a Ele em certos momentos que algo da presciência divina entra-lhe na mente. Então, a fé dele é a “prova” — isto é, a evidência, a obviedade — “das coisas que não vemos”.⁸

Como o amigo está acima do servo, o servo está acima do que pede, do homem que ora a favor de si mesmo. Não é pecado ser alguém que pede. Nosso Senhor desceu à humilhação de ser alguém que pede, de orar a favor de Si mesmo, no Getsêmani. Mas, quando Ele fez isso, a certeza sobre a vontade de Seu Pai foi aparentemente afastada.

Além do mais, não seria uma fé verdadeira — seria indolente presunção — para nós, que somos habitualmente os que pedem e nem sempre chegamos ao nível de servos, imaginar que teremos qualquer garantia que não seja ilusória — ou só acidentalmente correta — sobre a resposta a nossas orações. Nossa luta é (não é?) por alcançar e reter a fé em um nível inferior. Crer que, quer Ele as atenda ou não, Deus escutará nossas orações, que as levará em consideração. Mesmo para continuar crendo que há Um que ouve. Pois, à medida que a situação se torna mais e mais desesperadora, os terríveis temores nos invadem. Estamos falando apenas para nós mesmos em um universo vazio? O silêncio é frequentemente tão enfático. E já oramos tanto.

O que você acha dessas coisas? Apresentei apenas suposições.

¹Francês: “fato consumado, irreversível, inalterável”.

²Jó 3:25a.

³Citação de *Sondagens*. Ver Carta VI, nota 2.

⁴Citação que Lewis faz de memória de *As aventuras de Huckleberry Finn*, de Mark Twain (1835–1910), pois a autora da frase não é a viúva Douglas, mas a irmã dela, Miss Watson (Tradução de Monteiro Lobato. São Paulo: Editora Brasiliense, s/d. Cap. III, p. 21).

⁵Essa expressão, que Lewis usará novamente na carta seguinte e na XVI, parece ser uma citação do *Diário*, de George Fox (1624–1691), pregador e missionário inglês, fundador da Sociedade Religiosa de Amigos, cujos membros são também conhecidos por quacres.

⁶Marcos 9:24.

⁷João 15:14,15.

⁸Hebreus 11:1.

Carta XII

Minha experiência é igual à sua. Nunca encontrei um livro sobre oração que fosse realmente útil para pessoas como nós. Há muitos pequenos livros *de* orações, que podem ser úteis para aqueles que partilham do ponto de vista de Rose Macaulay,¹¹⁵ mas você e eu não saberíamos o que fazer com eles. Não são palavras que nos faltam! E há livros *sobre* oração, mas quase todos têm um pano de fundo fortemente conventual. Mesmo a *Imitação*¹¹⁶ é, algumas vezes, a um ponto quase cômico, “não se aplica a minha condição”.¹¹⁷ O autor presume que você desejaria estar tagarelando na cozinha quando deveria estar em seu claustro. Nossa tentação é estarmos envolvidos com nossos estudos quando deveríamos estar tagarelando na cozinha. (Se nossos estudos fossem tão frios quanto esses claustros, talvez isso fosse diferente.)

Você e eu somos pessoas vindas dos contrafortes. Nos dias felizes, quando eu era ainda andarilho, adorava as colinas e até os passeios na montanha, mas não era alpinista. Eu não tinha a cabeça de um. Até agora, não tentei os precipícios do misticismo. Por outro lado, existe, aparentemente, um nível de vida de oração mais baixo que o nosso. Não quero dizer que as pessoas que o ocupam sejam espiritualmente inferiores a nós. Elas podem até nos superar. Mas a oração delas é de um tipo espantosamente subdesenvolvido.

Só aprendi sobre isso há pouco — com nosso Vigário. Ele me garante que, até onde pôde descobrir, a esmagadora maioria de seus paroquianos entende “fazer suas orações” como repetir qualquer pequena fórmula que lhes tenha sido ensinada na infância pela mãe. Eu me pergunto como isso veio a acontecer. Não pode ser resultado de eles nunca terem se arrependido ou sido agradecidos — eles são pessoas queridas, muitos deles — ou de não terem necessidades. Será que existe uma espécie de divisória impermeável entre a “religião” e a “vida real” deles, situação em que a parte da vida que eles chamam de “religiosa” é, na realidade, a parte não religiosa?

Mas, por mais que se precise de um bom livro sobre oração, nunca tentarei escrever um. Duas pessoas dos contrafortes comparando notas em privado já está muito bom. Porém, em um livro, inevitavelmente, parecerão estar buscando, não discussão, mas instrução. E, para mim, oferecer ao mundo instruções sobre a oração seria imprudência.

Com relação ao nível superior — os penhascos em que os místicos desaparecem de minha vista —, as geleiras e as *aiguilles*,¹¹⁸ tenho apenas duas

coisas a dizer. Uma é que não acho que todos somos chamados a essa ascensão. “Se fosse assim, Ele nos teria dito”.¹¹⁹

A segunda é esta. A seguinte posição está ganhando terreno e é extremamente plausível. Místicos (diz-se), a partir das mais diversas premissas religiosas, encontram todas as mesmas coisas. Essas coisas têm singularmente pouco a ver com as doutrinas professadas por qualquer religião em particular — cristianismo, hinduísmo, budismo, neoplatonismo *etc.* Portanto, o misticismo é, por evidência empírica, o único contato real que o Homem já teve com o invisível. O consenso entre os exploradores prova que todos eles estão em contato com algo objetivo. Ele é, portanto, a única religião verdadeira. E o que chamamos de “religiões” são ou meras ilusões ou, na melhor das hipóteses, muitos pórticos através dos quais a entrada na realidade transcendente pode ser efetuada.

*E, após comer o miolo,
Quem não joga fora a casca?*¹²⁰

Tenho dúvidas sobre as premissas. Será que Plotino, Lady Juliana e São João da Cruz¹²¹ realmente encontraram “as mesmas coisas”? Mas, mesmo admitindo alguma semelhança. Uma coisa comum a todos os misticismos é a fragmentação temporária de nossa consciência espacial e temporal comum e de nosso intelecto discursivo. O valor dessa experiência negativa deve depender da natureza da positiva, seja ela qual for, para a qual ela abre espaço. Mas não deveríamos esperar que a experiência negativa sempre *sentisse* isso também? Se os copos de vinho fossem conscientes, suponho que *serem esvaziados* seria uma experiência igual para cada um deles, mesmo que alguns permanecessem vazios e outros fossem cheios de vinho e outros, quebrados. Todos os que deixam a terra firme e vão para o mar “encontrarão as mesmas coisas”: a terra sumindo abaixo da linha do horizonte, as gaivotas ficando para trás, a brisa salgada. Turistas, mercadores, marinheiros, piratas, missionários — todos são iguais. Mas essa experiência idêntica não estabelece nenhuma comprovação sobre a utilidade ou a legalidade ou o evento final da viagem deles.

*Pode ser que os golfos os arrastem para baixo,
Pode ser que eles toquem as Ilhas Felizes.*¹²²

Não considero a experiência mística como uma ilusão. Penso que ela mostra que há um caminho a sair, antes da morte, daquilo que pode ser chamado de “este mundo” — sair de cena. Sair disso; mas para onde? É como perguntar a um inglês: “Para onde leva o mar?” Ele responderá: “Para todos os lugares da Terra,

incluindo a sepultura de marinheiros,¹²³ exceto para a Inglaterra”. A legalidade, a segurança e a utilidade da viagem mística não dependem, em absoluto, de ela ser mística — isto é, de ser uma partida —, mas dos motivos, da habilidade e da constância do viajante e da graça de Deus. A verdadeira religião dá valor a seu próprio misticismo; o misticismo não valida a religião em que ocorre.

Eu não ficaria perturbado se fosse demonstrado que um misticismo diabólico, ou drogas, produz experiências indistinguíveis (por introspecção) daquelas que os grandes místicos cristãos tiveram. As partidas são todas iguais; é a terra a que chegam que coroa a viagem. O santo, por ser santo, prova que seu misticismo (se ele for um místico; nem todos os santos o são) o conduziu corretamente; o fato de ter praticado misticismo nunca poderia provar sua santidade.

Você pode se perguntar se meu intenso desejo de espiar os bastidores não me levou a tentar o caminho místico. Mas não seria esse o pior de todos os motivos possíveis? O santo pode ganhar “um vislumbre mortal da rosa imortal da morte”,¹²⁴ mas isso é um subproduto. Ele embarcou no navio simplesmente por amor humilde e altruísta.

Pode haver um desejo (como o meu) sem nenhum elemento carnal, que seja, apesar disso, no sentido dado por Paulo, “carne” e não “espírito”. Ou seja, pode haver um desejo meramente impulsivo, obstinado e ganancioso, mesmo por coisas espirituais. É, tal qual nossos outros apetites, “alimento para a cruz”. No entanto, sendo crucificado, pode ser ressuscitado dos mortos e fazer parte de nossa bem-aventurança.

Voltando agora para um tópico completamente diferente em sua carta. Eu também havia notado que nossas orações a favor dos outros fluem mais facilmente do que as que fazemos com respeito a nós mesmos. E de bom grado aceito sua opinião de que isso mostra que somos feitos para viver pela compaixão. Receio, no entanto, detectar duas razões muito menos atraentes para a naturalidade de minhas próprias orações de intercessão. Uma é que, muitas vezes, creio eu, oro pelos outros quando deveria estar fazendo coisas por eles. É muito mais fácil orar por um chato do que visitá-lo. E a outra é mais ou menos assim: suponha que eu ore para que você receba graça a fim de resistir a seu insistente pecado (uma pequena lista de candidatos para essa postagem será encaminhada caso solicitada). Bem, todo o trabalho tem de ser feito por Deus e por você. Se eu oro contra meu próprio insistente pecado, haverá trabalho para mim. Às vezes, alguém evita admitir que um ato é pecado por essa mesma razão.

A crescente lista de pessoas por quem se deve orar é, no entanto, um dos fardos da velhice. Tenho um escrúpulo em cortar alguém da lista. Quando digo um escrúpulo, quero dizer precisamente um escrúpulo. Realmente não penso

que, se eu orar por um homem, é um dever orar por ele toda a minha vida. Mas, quando se trata de deixar de orar *agora*, neste dia em particular, de alguma forma isso é um contragosto. E, à medida que a lista aumenta, é difícil torná-la mais do que uma mera sequência de nomes. Mas aqui, em certa medida, uma lei curiosa entra em jogo. Você não acha que, se você mantiver a mente fixada em Deus, você automaticamente pensará na pessoa pela qual está orando, mas que não há tendência de que o contrário disso ocorra?

[115](#)Ver Carta II, nota 2.

[116](#)Ver Carta II, nota 1. Lewis, aqui, parece estar-se referindo ao Livro I.20.

[117](#)Ver Carta XI, nota 5.

[118](#)Francês: “agulhas”. Figurativamente: pontas, cumes.

[119](#)Paráfrase de João 14.2.

[120](#)Do poema “Community” [Comunidade], de John Donne, poeta metafísico e pregador inglês.

[121](#)Plotino (c. 205–c. 270), filósofo grego, é considerado o fundador no neoplatonismo. Defendia que o Uno, identificado com o Deus cristão, é o supremo Bem que criou a si mesmo. Lady Juliana de Norwich (1342–1421) é uma mística inglesa, autora de *Revelações do amor divino*, em que trata das alegadas visões que teve de Cristo durante uma severa doença. Quanto a João, ver Carta VIII, nota 7.

[122](#)Do poema “Ulysses”, de Alfred Tennyson (1809–1892), poeta inglês.

[123](#)No original, *Davy Jones’s Locker*, metáfora para fundo, profundidade do mar.

[124](#)Do poema “The Imagination’s Pride” [O orgulho da imaginação], de Walter John de la Mare (1873–1956), poeta, contista e romancista inglês.

Carta XIII

Acabei de encontrar, em um antigo caderno, um poema, sem nome do autor,¹ e ele é bastante relevante para algo sobre o qual falávamos há algumas semanas. Refiro-me ao medo frequente de não haver ninguém ouvindo, e de que o que chamamos de oração possa ser um solilóquio: alguém falando sozinho. O escritor pega o touro pelos chifres e diz mesmo: “Muito bem, suponha que seja isso”, e obtém um resultado surpreendente. Aqui está o poema:

*Eles me dizem, Senhor, que quando pareço
estar ali falando contigo,
como uma voz só se ouve, é tudo um sonho de que padeço,
um locutor imitando dois falantes: eu comigo.
Às vezes é mesmo isso, embora não como eles falam.
Pelo contrário, eu procuro em mim
as coisas que eu esperava dizer, e se calam,
pois eis que meus poços estão secos, até o fim!
Então, vendo-me vazio, tu abandonas
o papel do ouvinte atento
e a meus lábios mudos adicionas
os mais desconhecidos pensamentos.
E assim tu, de responder-me, não tens necessidade
porque, embora sejam ali encontrados
dois falantes, tu és o Único para sempre, e — eis a verdade —,
e eu, não um sonhador, mas teu sonho amado.*

Sonho amado faz com que o poema soe como panteísmo e talvez tenha sido levado a isso pela rima. Mas o autor não está certo ao pensar que a oração em seu estado mais perfeito é um solilóquio? Se o Espírito Santo fala no homem, então, em oração, Deus fala a Deus. Mas o peticionário humano não se torna, portanto, um “sonho”. Como você disse outro dia, Deus e o homem não podem excluir um ao outro, como o homem exclui o homem, no ponto de conexão (vamos chamar assim) entre o Criador e a criatura; o ponto onde o mistério da criação — atemporal para Deus e incessante no tempo para nós — está realmente acontecendo. “Deus fez (ou disse) isso” e “eu fiz (ou disse) isso” podem ser ambos verdadeiros.

Você se lembra das duas máximas que Owen [Barfield] estabelece em *Saving the Appearances*² [Salvando as aparências]? Por um lado, o homem que não considera Deus como diferente de si mesmo não pode ser considerado como tendo uma religião. Por outro lado, se penso que Deus é diferente de mim mesmo do mesmo modo que meus semelhantes e objetos em geral o são, estou

começando a torná-Lo um ídolo. Estou ousando tratar Sua existência como algo *paralelo* à minha. Mas Ele é a base de nossa existência. Ele está sempre dentro de nós e contra nós. Nossa realidade é muito de Sua realidade à medida que Ele, momento a momento, projeta-se em nós. Quanto mais profundo o nível dentro de nós do qual nossa oração, ou qualquer outro ato, brota, mais é Dele, mas não é menos nossa. Em vez disso, é mais nossa quando é mais Dele. Arnold diz que estamos como que “ilhados” uns dos outros no “mar da vida”.³ Mas não podemos estar similarmente “ilhados” de Deus. Estar numa posição de descontinuidade com respeito a Deus, como estou de você, seria aniquilação.

Uma pergunta surge imediatamente. Ainda é Deus falando quando um mentiroso ou um blasfemo fala? Em certo sentido, quase Sim. À parte de Deus, esse homem não poderia falar nada; não há palavras que não sejam derivadas da Palavra; nenhum ato que não seja derivado daquele que é *Actus purus*.⁴ E, de fato, a única maneira pela qual posso tornar real para mim mesmo o que a teologia ensina sobre a hediondez do pecado é lembrar que todo pecado é a distorção de uma energia soprada em nós — uma energia que, se não tivesse sido distorcida, teria florescido em um desses atos santos pelos quais “Deus fez” e “eu fiz” são ambas descrições verdadeiras. Envenenamos o vinho quando Ele o verte em nós; assassinamos uma melodia que Ele poderia tocar usando-nos como instrumento. Caricaturamos o autorretrato que Ele pintaria. Portanto, todo pecado, seja qual for, é um sacrilégio.

Devemos, sem dúvida, distinguir essa continuidade ontológica entre Criador e criatura que é, por assim dizer, “dada” pela relação entre eles, da união de vontades que, sob a Graça, é alcançada por uma vida de santidade. A continuidade ontológica é, eu entendo, imutável, e existe entre Deus e um réprobo (ou um demônio) não menos do que existe entre Deus e um santo. “Ou para onde me afastarei da tua presença? [...] Se fizer nas profundezas o meu leito, eis que lá estás também.”⁵

Onde há algum tipo de oração, podemos supor que há algum esforço, por mais fraco que seja, em relação à segunda condição: a união de vontades. O que Deus trabalha para fazer ou para dizer por meio do homem volta para Deus com uma distorção que, seja como for, não é total.

Você se opõe à aparente “tortuosidade” — que poderia facilmente se tornar cômica — do quadro todo? Por que Deus deveria falar a Si mesmo por meio do homem? Eu pergunto, em resposta, por que Ele deveria fazer qualquer coisa por meio de Suas criaturas? Por que Ele deveria alcançar, pelos mais longos caminhos tortuosos mediante os labores de anjos, homens (sempre imperfeitamente obedientes e eficientes), e a atividade de seres irracionais e

inanimados que, afinal, presumivelmente, o mero *fiat*⁶ de onipotência alcançaria com perfeição instantânea?

A criação parece ser uma obra completa de delegação. Ele não fará simplesmente de Si mesmo nada que possa ser feito por criaturas. Suponho que seja assim por ser Ele um doador. E Ele não tem nada a dar além de Si mesmo. E dar a Si mesmo é realizar Seus feitos — em certo sentido, e em níveis variados, é ser Ele mesmo — por meio das coisas que Ele fez.

No panteísmo, Deus é tudo. Mas o ponto central da criação certamente é que Ele não estava satisfeito em ser tudo. Ele pretende ser “tudo *em todos*”.⁷

É preciso ter cuidado para não apresentar isso de uma maneira que ofusque a distinção entre a criação de um homem e a Encarnação de Deus. É possível, como mero exemplo, apresentá-la assim? Na criação, Deus faz — inventa — uma pessoa e a “publica” — injeta — no reino da Natureza. Na Encarnação, Deus, o Filho, toma o corpo e a alma humanos de Jesus e, por meio disso, toma todo o ambiente da Natureza, toda a situação da criatura, em Seu próprio ser. De modo que Ele “desceu dos céus”⁸ quase pode ser transposto para “o Céu trouxe a terra para si”, e localidade, limitação, sono, suor, pés doloridos, cansaço, frustração, dor, dúvida e morte são, antes de haver todos os mundos, conhecidos interiormente por Deus. A luz pura caminha na terra; as trevas, recebidas no coração da Deidade, foram ali engolidas. Onde, exceto na luz incriada, a escuridão pode ser afogada?

¹Em uma carta, escrita em abril de 1934 para Bede Griffiths, Lewis transcreve esse poema, com poucas alterações, e diz que o havia escrito um ano antes.

²A citação a seguir é do início do cap. XXIII deste livro, sobre Deus, natureza e a evolução da consciência, escrito por Owen Barfield (1898–1997), filósofo, autor, poeta e crítico, amigo íntimo de Lewis, colega do grupo The Inklings.

³Citação do poema “To Marguerite: Continued” [Para Margarida: Continuado], de Matthew Arnold (ver Carta VII, nota 7).

⁴Ver Carta X, nota 1.

⁵Salmos 139:7,8. Versão do Saltério ou Salmos de Davi usada no *LOC*, p. 514-515.

⁶Latim: “faça-se”. Expressão usada em Gênesis 1 na Vulgata Latina.

⁷1Coríntios 15:28.

⁸Cláusula do Credo Niceno.

Carta XIV

Não admitirei sem luta que, quando falo de Deus “publicando” ou “inventando” as criaturas, estou “diluindo o conceito de criação”. Estou tentando dar a ele, por analogias remotas, um pouco de conteúdo. Sei que criar é definido como “fazer do nada”, *ex nihilo*. Mas tomo isso como significando “*não* de qualquer material preexistente”. Não pode significar que Deus faz o que Deus não pensou, ou que Ele dá a Suas criaturas quaisquer poderes ou belezas que Ele mesmo não possua. Ora, pensamos que até mesmo o trabalho humano se torna mais próximo da criação quando um fabricante “tirou tudo da cabeça”.

Nem estou sugerindo uma teoria de “emanações”.¹ A diferença com respeito a uma “emanação” — literalmente um transbordamento, um gotejamento — é que essa sugere algo involuntário. Mas minhas palavras — *publicar* e *inventar* — servem para sugerir um ato.

Esse ato, como é para Deus, deve sempre permanecer totalmente inconcebível para o homem. Pois nós — mesmo nossos poetas e músicos e inventores — nunca, no sentido último, *criamos*. Nós só construímos. Nós sempre temos materiais com que construir. Tudo o que podemos saber sobre o ato de criação é derivado do que conseguimos coletar sobre a relação das criaturas com seu Criador.

Mesmo os pagãos sabiam que qualquer mendigo a sua porta poderia ser um deus disfarçado: e, sobre isso, a parábola das ovelhas e dos bodes² é o comentário de Nosso Senhor. O que você faz, ou não faz, ao mendigo, você faz, ou não faz, a Ele. Tomado no extremo panteísta, isso poderia significar que os homens são apenas manifestações de Deus — representações dramáticas, por assim dizer. Levado ao extremo legalista, isso poderia significar que Deus, por meio de uma espécie de ficção Legal, “considerará” a bondade que se fizer ao mendigo uma bondade feita a Ele mesmo. Ou ainda, como as próprias palavras de Nosso Senhor sugerem, visto que os mais inferiores dos homens são Seus “irmãos”, toda a ação ocorre, por assim dizer, “dentro da família”. E irmãos em que sentido? Biologicamente, por Jesus ser homem? Ontologicamente, porque a luz ilumina a todos eles? Ou simplesmente “amados como irmãos”. (Isso pode não se referir apenas aos regenerados.) Eu perguntaria, em primeiro lugar, se qualquer uma dessas formulações é “correta” em um sentido que torna as outras simplesmente erradas? Parece-me improvável. Se eu vir com mais clareza falarei com mais segurança.

Enquanto isso, fico com o ponto de vista de Owen.³ Todas as criaturas, do anjo ao átomo, são diferentes de Deus; com uma alteridade para a qual não há paralelo: incomensurável. A própria palavra *ser* não pode ser aplicada a Ele e a elas exatamente no mesmo sentido. Além disso, nenhuma criatura é diferente Dele da mesma maneira em que é diferente de todas as demais. Ele está nelas como elas nunca poderão estar umas nas outras. Em cada uma delas, como o solo e a raiz e o que lhes dá sua contínua realidade. E também em boas criaturas racionais como luz; nas más, como fogo, inicialmente como o desassossego que arde de modo lento, e, depois, a angústia flamejante, de uma presença indesejada e à qual é em vão resistir.

Por isso, de cada criatura podemos dizer: “Esta também és Tu: nenhuma destas és Tu”.⁴

Uma fé simples lança-se a isso com facilidade surpreendente. Certa vez conversei com um pastor da Europa que havia visto Hitler e tinha, por todos os padrões humanos, boas razões para odiá-lo. “Como ele era?”, perguntei. “Como todos os homens”, respondeu ele; “isto é, como Cristo”.

As pessoas estão sempre lutando em, pelo menos, duas frentes. Quando alguém está entre os panteístas deve enfatizar a distinção, e a relativa independência, das criaturas. Entre os deístas⁵ — ou talvez em Woolwich,⁶ se os leigos ali realmente acham que Deus deve ser procurado no céu —, é preciso enfatizar a presença divina em meu vizinho, em meu cachorro, em meu pedaço de repolho.

É muito mais sábio, acredito, pensar nessa presença em objetos particulares do que apenas em termos de “onipresença”. Essa dá às pessoas muito ingênuas (Woolwich de novo, talvez?) a ideia de algo espacialmente estendido, como um gás. Ela também embaça as distinções, a verdade de que Deus está presente em cada coisa, mas não necessariamente do mesmo modo; não está no homem como no pão e no vinho consagrados, nem no homem mau como no bom, nem no animal como no homem, nem na árvore como no animal, nem na matéria inanimada como em uma árvore. Penso que haja um paradoxo aqui. Quanto mais elevada a criatura, mais e também menos Deus está nela: mais presente pela graça, e menos presente (por uma espécie de abdicação) como mero poder. Pela graça, Ele dá às criaturas superiores o poder de querer Seu querer (“e manejar seus pequenos tridentes”);⁷ as inferiores simplesmente executam isso automaticamente.

É bom ter lugares, coisas e dias santos específicos, pois, sem esses pontos de convergência ou lembretes, a crença de que tudo é santo e “grande com Deus” logo minguará em mero sentimento. Mas se esses lugares, coisas e dias santos

deixarem de nos lembrar, se eles obliterarem nossa consciência de que todo solo é santo e toda sarça (não poderíamos deixar de percebê-lo), uma Sarça Ardente,⁸ então, as relíquias começam a causar dano. Daí tanto a necessidade como o perene perigo da “religião”.

Boehme⁹ nos aconselha com frequência “a nos lançarmos para além de toda criatura”. Mas, para encontrarmos Deus, talvez nem sempre seja necessário deixar as criaturas para trás. Podemos ignorar a presença de Deus, mas não podemos fugir dela. O mundo está repleto com Ele. Ele anda por toda parte *incógnito*. E o *incógnito* nem sempre é difícil de penetrar. O verdadeiro trabalho é lembrar, prestar atenção. De fato, despertar. Mais ainda, manter-se desperto.

Por incrível que pareça, o que me corrobora nessa fé é o fato — infinitamente deplorável, por outro lado — de que a consciência dessa presença tantas vezes não foi bem-vinda. Eu O invoco em oração. Muitas vezes, Ele pode responder — penso que Ele responde —: “Mas você está Me evitando há horas”. Pois Ele vem, não apenas para erguer, mas para derrubar; para negar, repreender, interromper. A oração: “Dirige-nos, ó Senhor, em todas as nossas ações” é frequentemente respondida como se ali a palavra *dirigir* tivesse seu significado moderno.¹⁰ A presença que nós voluntariamente evitamos é, com muita frequência, e nós sabemos disso, Sua presença em ira.

E, desse mal, vem um bem. Se eu nunca fugi de Sua presença, deveria eu, então, suspeitar daqueles momentos em que eu parecia me deliciar como se fossem sonhos de desejos satisfeitos. Isso, a propósito, explica a fraqueza de todas aquelas versões diluídas de cristianismo que deixam de fora todos os elementos mais sombrios e tentam estabelecer uma religião de pura consolação. Nenhuma crença em sua forma diluída pode durar. Confusos e apatetados como somos, ainda sabemos apenas indistintamente no coração que nada que seja, em todos os momentos e de todas as formas, agradável a nós pode ter uma realidade objetiva. É da própria natureza do que é real que ele deve ter cantos pontudos e bordas ásperas, que deve ser resistente, deve ser ele mesmo. O mobiliário dos sonhos é o único tipo em que você nunca dá uma topada com os dedos do pé ou bate o joelho. Você e eu conhecemos um casamento feliz. Mas quão diferente era a esposa de cada um de nós das amantes imaginárias de nossos sonhos adolescentes! Muito menos primorosamente adaptada a todos os nossos desejos — e, por essa exata razão (entre outras), tão incomparavelmente melhor.

O temor servil é, com certeza, a forma mais baixa de religião. Mas um deus tal que nunca haveria ocasião sequer para o medo servil, um deus *seguro*, um deus manso, logo se apresenta a qualquer mente sã como uma fantasia. Nunca

encontrei pessoas que desacreditassem completamente no Inferno e que tivessem, ao mesmo tempo, uma crença viva e vivificante no Céu.

Há, eu sei, uma crença em ambos os casos, que não tem importância religiosa. Ela faz dessas coisas espirituais, ou de alguma paródia delas, objetos de medo e esperança puramente carnis, prudentes, egoístas. Os níveis mais profundos, aquelas coisas que apenas o espírito imortal pode desejar ou temer, não são, de forma alguma, consideradas. Tal crença é, felizmente, muito frágil. Os antigos teólogos esgotaram sua eloquência para, especialmente, despertar esse medo; mas, como eles mesmos ingenuamente reclamam, o efeito não durou mais do que poucas horas após o sermão.

A alma que foi despertada, ou pungida, ou elevada pelo desejo de Deus, inevitavelmente (eu acho) irá ser despertada para o medo de perdê-Lo.

¹A doutrina das emanções, defendida por Plotino (ver Carta XII, nota 7), é característica do neoplatonismo. A emanção seria um processo pelo qual uma coisa é causada por outra, que a determina ou a contém como princípio. Plotino aplica isso à criação do mundo, como tendo ocorrido por meio de uma sequência de emanções de um princípio supremo, a quem ele chama de Uno.

²Mateus 25:32-46.

³Ver Carta XIII, nota 2.

⁴Citação de *He Came Down From Heaven* [Ele desceu do céu], cap. 2, e de *The Descent of the Dove: A short history of the Holy Spirit in the Church* [A descida da pomba: Uma breve história do Espírito Santo na igreja], p. 57, de Charles Walter Stansby Williams (ver Carta V, nota 13).

⁵O deísmo é uma posição filosófica naturalista que crê em um ser supremo que permanece incognoscível e intocável. Deus é considerado apenas como a “causa primeira” de todas as coisas, um criador não intervencionista, que deixa a criação seguir adiante de acordo com as leis naturais.

⁶A diocese do bispo Robinson, referido na Carta III, nota 3.

⁷Do poema *A Masque Presented at Ludlow Castle, 1634* [Uma mascarada apresentada no Castelo Ludlow, 1634], também chamado de *Comus*, de John Milton (ver Carta V, nota 4), em que ele defende a virtude da temperança e da castidade.

⁸Êxodo 3:2.

⁹A leitura de *The Signature of All Things* [A assinatura de todas as coisas], de Jakob Böhme, ou Jacob Boehme (1575–1624), filósofo e místico luterano alemão, foi, segundo estudiosos de Lewis, importante para ele, pelo menos até por volta de 1930. Posteriormente, Lewis quase não cita o autor em sua obra.

¹⁰Quarta Coleta entre as que podem ser “usadas depois das Coletas da Oração Matutina ou Vespertina, ou da Comunhão, à discrição do Ministro” (*LOC*, p. 49). A observação de Lewis só faz sentido com respeito ao *Book of Common Prayer*. Ali, tem-se: “*Prevent us, O Lord, in all our doings*”. Significados antigos de *prevent* incluem “antecipar, guiar, mostrar o caminho, preceder”, como na versão em português; mais modernamente, significa “evitar, impedir, prevenir”. É a essa ambiguidade de sentidos a que Lewis se refere.

Carta XV

Eu não havia percebido que, mesmo em silêncio, Betty foi o terceiro partícipe nesse diálogo. Eu deveria ter adivinhado. Não que o pior inimigo dela a tenha acusado de ser A Mulher Silenciosa¹ — lembre-se da noite em Mullingar² —, mas que seus silêncios durante uma prolongada discussão entre você e eu são geralmente de um caráter muito enfático, audível e até dialético. Sabemos que ela está preparando a vassoura e logo vai varrer todos os cacos que produzimos. Com respeito ao presente ponto, ela está certa. *Estou* complicando muito algo que a maioria dos cristãos considera uma questão muito simples. O que é mais natural, e mais fácil, se você crê em Deus, do que se dirigir a Ele? Como poderia alguém não fazê-lo?

Sim. Mas isso depende de quem é o alguém. Para os que estão em minha posição — adultos convertidos da *intelligentsia* —, tal simplicidade e espontaneidade nem sempre pode ser o ponto de partida. Não se pode simplesmente voltar para a infância. Se alguém tentar, o resultado será apenas um reavivamento arcaico, como o gótico vitoriano³ — uma paródia do nascer de novo. Temos um longo caminho para voltar à simplicidade.

Na prática verdadeira, em minhas orações, muitas vezes tenho de usar esse longo caminho logo no início da oração.

Francisco de Sales começa cada meditação com o comando: *Mettez-vous en la présence de Dieu*.⁴ Eu me pergunto quantas operações mentais diferentes foram realizadas em obediência a isso?

O que acontece comigo, se eu tentar tomar isso “simplesmente” — como Betty me diria —, é a justaposição de duas “representações” ou ideias ou fantasmas. Uma é o borrão brilhante na mente que representa Deus. A outra é a ideia a que eu chamo de “eu”. Mas não posso deixar assim, pois sei — e é inútil fingir que não sei — que ambas são fantasiosas. O verdadeiro eu criou as duas — ou melhor, edificou-as da maneira mais vaga a partir de todo tipo de probabilidades e objetivos psicológicos.

Muitas vezes, paradoxalmente, o primeiro passo é banir o “borrão brilhante” — ou, em linguagem mais formal, quebrar o ídolo. Vamos voltar ao que tem, pelo menos, algum grau de realidade resistente. Aqui estão as quatro paredes da sala. E aqui estou eu. Mas ambos termos são apenas a fachada de mistérios impenetráveis.

As paredes, dizem eles, são a matéria. Isto é, como os físicos tentarão me dizer, algo totalmente inimaginável, apenas matematicamente descritível,

existindo em um espaço curvo, carregado de energias aterradoras. Se eu pudesse penetrar o suficiente nesse mistério, talvez pudesse, por fim, alcançar o que é absolutamente real.

E o que sou eu? A fachada é o que chamo de consciência. Estou, pelo menos, consciente da cor dessas paredes. Não estou, da mesma forma ou no mesmo grau, consciente do que chamo de meus pensamentos: pois, se tento examinar o que acontece quando estou pensando, isso para de acontecer. No entanto, mesmo que eu pudesse examinar meu pensamento, sei que seria a película mais fina possível na superfície de uma vasta profundidade. Os psicólogos nos ensinaram isso. O verdadeiro erro deles está em subestimar a profundidade e a variedade do conteúdo dos pensamentos. Leveza deslumbrante bem como nuvens escuras aparecem. E, se todas as visões encantadoras são, como levianamente afirmam, apenas meros disfarces para sexo, onde vive o artista oculto que, de um material tão monótono e claustrofóbico, pode fazer obras de tão variada e libertadora arte? E as profundidades de tempo também. Todo o meu passado; meu passado ancestral; talvez meu passado pré-humano.

Aqui, de novo, se eu pudesse mergulhar tão fundo quanto necessário, eu poderia de novo alcançar o fundo do que simplesmente é.

E só agora estou pronto, a minha maneira, para “pôr-me na presença de Deus”. Qualquer mistério, se eu pudesse segui-lo tanto quanto necessário, me levaria ao mesmo ponto — o ponto em que algo, inimaginável em qualquer caso, salta da mão nua de Deus.⁵ O indiano, olhando para o mundo material, diz: “Eu sou aquilo”. Eu digo: “Aquilo e eu crescemos de uma raiz”. *Verbum supernum prodiens*,⁶ a Palavra vinda do Pai, fez-nos a ambos e nos uniu nesse abraço sujeito-objeto.

E qual, você pergunta, é a vantagem de tudo isso? Bem, para mim — não estou falando de ninguém mais — ela finca a oração na realidade atual. Pois, não importando o que mais seja ou não real, essa confrontação momentânea entre sujeito e objeto está certamente ocorrendo: sempre ocorrendo, exceto quando estou dormindo. Aqui está o verdadeiro encontro da atividade de Deus com a do homem — não um encontro imaginário que poderia ocorrer se eu fosse um anjo ou se Deus encarnado entrasse na sala. Não há aqui nenhum questionamento sobre um Deus “lá em cima” ou “lá fora”; antes, a presente operação de Deus “aqui”, como a base do meu próprio ser, e Deus “aqui dentro”, como a base da matéria que me rodeia, e Deus abraçando e unindo ambos no milagre diário da consciência finita.

As duas fachadas — o “eu” conforme percebo a mim mesmo e a sala como eu a percebo — seriam obstáculos se eu as confundisse com as realidades últimas.

Mas, no momento em que as reconheci como fachadas, como meras superfícies, elas se tornaram condutores. Você percebe? Uma mentira é uma ilusão apenas enquanto acreditamos nela; mas uma mentira reconhecida é uma realidade — uma mentira verdadeira — e, como tal, pode ser altamente instrutiva. Um sonho deixa de ser uma ilusão assim que acordamos. Mas isso não se torna uma não identidade. É um sonho real: e também pode ser instrutivo. Um cenário não é uma floresta ou uma sala de estar reais: é um cenário real, e pode ser bom. (Na verdade, nunca devemos perguntar a coisa alguma: “É real?”, pois tudo é real. A pergunta apropriada é: “Um real o quê?”; por exemplo, uma cobra real ou um *delirium tremens* real?) Os objetos a meu redor, e minha ideia de “eu”, vão enganar se forem tomados em seu valor nominal. Mas são importantes se tomados como produtos finais das atividades divinas. Assim, e não de outro modo, a criação da matéria e a criação da mente se encontram e o circuito é fechado.

Ou coloque desta forma. Chamei meu ambiente material de cenário. Um cenário não é um sonho nem uma não entidade. Mas, se você atacar o cenário de uma casa com um cinzel, não conseguirá lascas de tijolo ou de pedra; você só vai conseguir um buraco em um pedaço de tela e, além disso, a escuridão ventosa. Da mesma forma, se você começar a investigar a natureza da matéria, não encontrará nada parecido com o que a imaginação sempre supôs que a matéria é. Você terá matemática. A partir dessa realidade física inimaginável, meus sentidos selecionam alguns estímulos. A esses, meus sentidos traduzem, ou simbolizam, em sensações, que não têm nenhuma semelhança com a realidade da matéria. Dessas sensações, meu poder associativo, muito dirigido por minhas necessidades práticas e influenciado por treinamento social, compõe pequenos feixes do que chamo de “coisas” (rotuladas por substantivos). Com esses, construo um pequeno e nítido cenário que caiba em uma caixa, adequadamente provido de propriedades como colinas, campos, casas e tudo o mais. Nesse eu posso atuar.

E você pode muito bem dizer “atuar”. Pois o que eu chamo de “eu mesmo” (para todos os propósitos práticos e cotidianos) é também uma construção dramática; memórias, vislumbres no espelho enquanto me barbeio e fragmentos da atividade muito falha chamada “introspecção” são os principais ingredientes. Normalmente, eu chamo essa construção de “eu” e o cenário, “o mundo real”.

Bem, o momento de oração é, para mim — ou envolve “para mim” como condição —, a consciência, a consciência redespertada, de que esse “mundo real” e esse “eu real” estão muito longe de serem realidades mais profundas. Não posso, em carne e osso, sair de cena, seja para ir aos bastidores ou me sentar no fosso da orquestra; mas lembro que essas regiões existem. E também me lembro

de que meu eu aparente — esse palhaço ou herói ou super — sob sua maquiagem é uma pessoa real com uma vida fora do palco. A pessoa dramática não poderia caminhar pelo palco a menos que ela ocultasse uma pessoa real: a menos que o eu real e desconhecido exista, eu nem mesmo poderia cometer erros sobre o eu imaginado. E, em oração, esse eu real esforça-se para falar, ao menos uma vez, de seu ser real, e para dirigir-se a, ao menos uma vez, não aos outros atores, mas — como eu vou chamá-lo? O Autor, porque Ele inventou a todos nós? O Produtor, porque Ele controla tudo? Ou a Audiência, pois Ele observa, e julgará, a atuação?

A tentativa não é escapar do espaço e do tempo e da minha situação de criatura como um sujeito que enfrenta objetos. É mais modesta: redespertar a consciência a respeito dessa situação. Se isso puder ser feito, não há necessidade de ir a qualquer outro lugar. Essa situação em si é, a todo momento, uma possível teofania. Aqui está o solo sagrado; a Sarça está queimando agora.

Claro que essa tentativa pode ser acompanhada com quase todos os graus de sucesso ou fracasso. A oração que precede todas as orações é: “Que seja o verdadeiro eu quem fala. Que seja o verdadeiro Tu a quem eu falo”. Infinitamente vários são os níveis a partir dos quais oramos. A intensidade emocional não é, em si mesma, prova de profundidade espiritual. Se orarmos com terror, oraremos sinceramente; isso só prova que o terror é uma emoção sincera. Somente o próprio Deus pode descer o balde nas profundezas de nós. E, por outro lado, Ele deve constantemente trabalhar como o iconoclasta. Cada ideia sobre Ele que formamos, Ele deve, por misericórdia, despedaçar. O mais bendito resultado da oração seria alguém erguer-se pensando: “Mas eu nunca soube antes. Eu nunca sonhei...”. Suponho que tenha sido em um momento assim que Tomás de Aquino falou a respeito de toda sua própria teologia: “Isso me lembra a palha”.⁷

¹Benjamin (Ben) Jonson (1572–1637), considerado o segundo dramaturgo inglês mais importante do séc. 17, atrás de Shakespeare (de quem era amigo), escreveu uma comédia chamada *Epicoene; or, The Silent Woman* [Epiceno, ou A mulher silenciosa]. Talvez Lewis esteja se referindo a essa personagem.

²Pequeno município no coração da antiga Irlanda oriental, com mais de cinco mil anos de história.

³Estilo arquitetônico eclético da metade do século 19, caracterizado por uso de muitas cores na decoração, de texturas variáveis e de detalhes góticos.

⁴Francês: “Põe-te na presença de Deus”. Francisco de Sales (1567–1622), bispo e príncipe de Genebra e Doutor da Igreja, dá essa recomendação em seu livro *Filotéia ou Introdução à vida devota* (tradução de Frei João José P. de Castro. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1958. VIII Edição), no início dos caps. IX a XVIII da Parte I e o apresenta no título do cap. II da Parte II: “Breve método de meditação. Primeiro ponto da preparação: pôr-se na presença de Deus”.

⁵No livro *Alegoria do amor: um estudo da tradição medieval* (São Paulo: É Realizações, 2012), II.2, Lewis também menciona esse conceito ao citar um trecho, por ele traduzido, de Chrétien de Troye (c. 1135–c. 1191), poeta e autor de romances de cavalaria francês.

⁶Latim: “O Verbo que vem do alto”. Nome de um hino católico, e sua primeira linha, cuja letra foi escrita por Tomás de Aquino (1225–1274), frade e teólogo católico, um dos Doutores da Igreja, para a celebração de Corpus Christi.

⁷Referência a uma experiência atribuída a Aquino: após celebrar uma missa em dezembro de 1273, na qual teria tido uma visão mística, ele parou de trabalhar em sua *Suma teológica*, alegando que percebera que toda a sua teologia parecia-lhe como palha.

Carta XVI

Eu não quis dizer que um “borrão brilhante” é minha única ideia a respeito de Deus. Eu quis dizer que algo desse tipo tende a estar lá quando começo a orar, e permaneceria se não fizesse nenhum esforço para fazer melhor. E “borrão brilhante” não é uma descrição muito boa. Na verdade, não se pode ter uma boa descrição de algo tão vago. Se a descrição se tornasse boa, ela se tornaria falsa.

A receita de Betty — “use imagens como o restante de nós” — não me ajuda muito. E o que ela quer dizer? Imagens do mundo exterior, coisas feitas de madeira ou de gesso? Ou imagens mentais?

Quanto ao primeiro tipo, não estou, como ela sugere, sofrendo de uma fobia à “idolatria”. Não acho que pessoas do nosso tipo corram qualquer risco quanto a isso. Estaremos sempre conscientes de que a imagem é apenas um pouco de matéria. Mas seu uso, para mim, é muito limitado. Acho que o simples fato de alguém manter os olhos focados em alguma coisa — quase qualquer objeto serve — é uma ajuda no que diz respeito à concentração. A concentração visual simboliza, e promove, a mental. Essa é uma das maneiras pelas quais o corpo ensina a alma. As linhas de uma igreja bem desenhada, livres de proezas, atraindo os olhos para o altar, têm também o mesmo efeito.

Mas acho que isso é tudo que uma imagem faz por mim. Se eu tentasse tirar mais proveito disso, acho que me atrapalharia. Por um lado, ela poderá ter alguns méritos ou (mais provavelmente) deméritos artísticos. Ambos são uma distração. De novo, uma vez que não pode haver imagens plausíveis do Pai ou do Espírito, geralmente haverá uma imagem de Nosso Senhor. O contínuo e exclusivo dirigir nossas orações a Ele certamente tende ao que tem sido chamado de “adoração a Jesus”? É uma religião que tem seu valor; mas não, isoladamente, a religião que Jesus ensinou.

Imagens mentais podem ter o mesmo defeito, mas também causam outro problema.

Inácio de Loyola (acho que foi ele) aconselhou seus alunos a começarem as meditações com o que ele chamou de *compositio loci*.¹ A Natividade ou o Casamento em Caná, ou qualquer que fosse o tema, deveria ser visualizado com o máximo possível de detalhes. Um de seus seguidores ingleses até nos instou a procurar “o que bons autores escreveram sobre esses lugares” a fim de obter a topografia, “a altura das colinas e a situação das cidades”, correta. Agora, por duas razões diferentes, isso não “se aplica à minha condição”.

Uma, é por eu viver em uma era arqueológica. Não podemos mais, como fez Inácio, incluir, com credibilidade, as roupas, os móveis e os utensílios de nossa época na antiga Palestina. Sei que não faria a coisa certa. Eu saberia que o próprio céu e a luz solar dessas latitudes eram diferentes daquilo que quaisquer das minhas imaginações do norte pudessem fornecer. Eu poderia, sem dúvida, fingir para mim mesmo uma ingenuidade que eu de fato não possuo; mas isso lançaria uma irreabilidade sobre todo o exercício.

A segunda razão é mais importante. Inácio de Loyola era um grande mestre, e tenho certeza de que ele sabia do que seus pupilos necessitavam. Concluo que eram pessoas cuja imaginação visual era fraca e carente de estímulos. Mas, o problema com pessoas como nós, é exatamente o contrário. Podemos dizer isso um ao outro porque, em nossa boca, não é orgulho, mas uma confissão. Concordamos que o poder — na verdade, a compulsão — de visualizar não é “Imaginação” no sentido mais elevado, nem a Imaginação que torna um homem um grande autor ou um leitor sensível. Seguro com rédeas *muito* curtas, esse poder de visualização pode, por vezes, servir à verdadeira Imaginação; muitas vezes ele simplesmente atrapalha.

Se eu começar com um *compositio loci*, nunca alcançarei a meditação. O quadro continuaria se elaborando sozinho indefinidamente e tornando cada momento de menor relevância espiritual.

Há de fato uma imagem mental que não me afasta para elaborações triviais. Refiro-me à Crucificação em si; não considerada em termos de todos os quadros e crucifixos, mas como devemos supor que ela tenha sido em sua realidade crua e histórica. Mas até isso é de menor valor espiritual do que se poderia esperar. Compunção, compaixão, gratidão — todas as frutuosas emoções — são sufocadas. O puro horror físico não deixa espaço para elas. Pesadelo. Mesmo assim, a imagem deve ser periodicamente enfrentada. Mas ninguém poderia viver com ela. Ela só se tornou um tema frequente da arte cristã quando estavam mortas todas as gerações que viram crucificações reais. Quanto a muitos hinos e sermões sobre o assunto — incessantemente falando sobre o sangue, como se isso fosse tudo o que importava —, eles parecem ter sido trabalho tanto de pessoas tão acima de mim que não podem me alcançar, quanto de pessoas absolutamente sem imaginação. (Algumas podem estar apartadas de mim por ambos os precipícios.)

No entanto, as imagens mentais desempenham um papel importante em minhas orações. Duvido que qualquer ato de vontade, pensamento ou emoção ocorra em mim sem elas. Mas elas parecem me ajudar mais quando são mais fugazes e fragmentadas — subindo e estourando como bolhas de champanhe ou girando como gralhas em um céu ventoso: contradizendo uma à outra (em sua

lógica), como pode acontecer com a multidão de metáforas de um poeta ágil. Fixe-se em qualquer uma, e ela morrerá. Você deve fazer como Blake faria com alegria: beije-a enquanto ela voa.² E, então, no conjunto de seu efeito, elas mediam para mim algo muito importante. É sempre algo qualitativo — mais como um adjetivo que um substantivo. Isso, para mim, dá o impacto da realidade. Pois acho que respeitamos os substantivos (e o que achamos que eles representam) demais. Todas as minhas mais profundas, e certamente todas as minhas iniciais, experiências parecem ser de qualidade absoluta. O terrível e o amável são mais velhos e mais sólidos do que coisas terríveis e amáveis. Se uma frase musical pudesse ser traduzida em palavras, ela se tornaria um adjetivo. Uma grande letra de música é muito parecida com um adjetivo longo e absolutamente adequado. Platão não foi tão tolo, como os Modernos pensam, quando elevou substantivos abstratos, isto é, adjetivos disfarçados de substantivos — à posição de realidades supremas; as Formas.³

Sei muito bem que, segundo a lógica, Deus é uma “substância”.⁴ No entanto, minha sede por qualidade é autorizada mesmo aqui: “Damos graças a ti por tua grande glória”.⁵ Ele é essa glória. O que Ele é (a qualidade) não é uma abstração a partir Dele. Um Deus pessoal, com certeza; mas muito mais que pessoal. Para falar com mais seriedade, toda a nossa distinção entre “coisas” e “qualidades”, “substâncias” e “atitudes” não se aplica a Ele. Talvez se aplique muito menos do que supomos até mesmo para o universo criado. Talvez sirva apenas para parte do cenário.

A onda de imagens, lançadas da oração como um borrito, todas momentâneas, todas corrigindo, refinando, “interanimando”⁶ uma à outra, e dando uma espécie de corpo espiritual ao inimaginável, ocorre mais, eu percebo, em atos de adoração do que em orações de petição. Sobre elas, talvez, já tenhamos escrito o suficiente. Mas eu não me arrependo disso. Elas são o ponto de partida correto. Elas provocam todos os problemas. Se alguém tentasse praticar, ou discutir, as formas superiores sem passar por essa catraca, eu deveria desconfiar dele. “O mais elevado não se sustenta sem o inferior.”⁷ Uma omissão ou um desdém quanto à oração peticionária pode, às vezes, penso, não provir da santidade superior, mas de uma falta de fé e da consequente preferência por níveis em que a pergunta: “Estou apenas fazendo coisas para mim mesmo?” não sobressai com tal crueza aparente.

¹ Iñigo López (1491–1556) nasceu em Loyola, no País Basco (nordeste da Espanha). Fundou a Companhia de Jesus (1534), cujos membros são conhecidos por jesuítas. Em 1537, ao ser ordenado, adotou o nome de

Inácio. Sua obra áurea é *Exercícios espirituais*, onde se encontra a expressão latina citada por Lewis, traduzida por “composição, vendo o lugar” (“47 — O Primeiro preâmbulo”. Tradução de Vital Cordeiro Dias Pereira. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa. 1999, p. 16.)

²Ver Carta X, nota 5. Lewis cita o poema “Eternity” [Eternidade]: “Aquele que se deixa prender por uma única alegria, *destrói a alada vida*, mas aquele que beija a alegria enquanto ela voa, / vive no amanhecer da eternidade”.

³Platão criou a Teoria das Formas (ou das Ideias), segundo a qual as formas abstratas, não materiais, têm o tipo mais elevado e fundamental de realidade, sendo substanciais e imutáveis, mesmo não tendo existência física.

⁴Lewis refere-se ao pensamento de Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), filósofo grego. Para ele, substância é o suporte ou o substrato pelo qual a matéria forma algo, seguindo uma forma. A substância é sempre sujeito, ou seja, aquilo de que algo é dito, a que se atribui algo, enquanto os acidentes são suas propriedades não essenciais, em contraste com as essenciais.

⁵“Nós [...] te damos graças por tua grande glória, ó Senhor Deus, Rei do céu, Deus Pai Onipotente” (LOC, p. 84). Trecho do *Gloria in excelsis*, hino cantado após a Santa Comunhão.

⁶O verbo *interanimating* foi, ao que parece, cunhado por John Donne, no poema “The Ecstasy” [O êxtase], 11^a estrofe. Lewis o usa em vários de seus livros.

⁷Thomas à Kempis, *A imitação de Cristo*, II.10.4.

Carta XVII

É cômico que seja você, entre todas as pessoas, quem me pergunta a respeito de minhas opiniões sobre a oração como culto ou adoração. Sobre esse assunto, em uma caminhada pela floresta de Dean¹ você mesmo me ensinou tudo o que sei. Como você pode ter esquecido?

Inicialmente, você me ensinou o grande princípio: “Comece de onde você está”. Eu pensava que era preciso começar por citar aquilo em que cremos a respeito da bondade e da grandeza de Deus, por pensar sobre a criação e a redenção e “todas as bênçãos desta vida”. Você se virou para o riacho e, mais uma vez, borrifou o rosto ardente e as mãos na pequena cachoeira e disse: “Por que não começar com isto?”.

E funcionou. Aparentemente, você nunca imaginou o quanto. Aquele musgo macio, aquele frescor e o som e a luz dançante eram, sem dúvida, pequenas bênçãos comparadas com “os meios de graça e esperança da glória”.² Mas, então, eles se manifestaram. No que dizia respeito a eles, a visão substituíra a fé. Eles não eram a esperança da glória, eles eram uma exposição da própria glória.

No entanto, você não estava — ou assim me pareceu — dizendo que “Natureza”, ou “as belezas da natureza”, manifesta a glória. Nenhuma abstração, como “Natureza”, foi discutida. Eu estava aprendendo a doutrina muito mais secreta, que afirma que os *prazeres* são os veios da glória que atingem nossa sensibilidade. Damos diferentes nomes ao modo como isso afeta nossa vontade ou nosso entendimento — bondade ou verdade, ou algo parecido. Mas seu refulgir em nossos sentidos e em nosso humor é prazer.

Porém, não há prazeres ruins e ilegais? Certamente há. Mas, ao chamá-los de “prazeres ruins”, entendo que estamos usando uma espécie de síntese. Queremos dizer “prazeres arrebatados por atos ilícitos”. É o roubo da maçã que é ruim, não a doçura dela. A doçura ainda é um raio vindo da glória. Isso não mitiga o roubo; o faz pior. Há um sacrilégio no roubo. Nós abusamos de uma coisa sagrada.

Tentei, desde aquele momento, fazer de cada prazer um canal de adoração. Não estou me referindo apenas a dar graças por algo. É claro que devemos dar graças, mas refiro-me a algo diferente. Como colocar isso em palavras?

Não podemos — ou eu não posso — ouvir o canto de um pássaro simplesmente como um som. O significado ou a mensagem do canto (“Isso é um pássaro”)³ vem inevitavelmente com ele — assim como não se pode ver uma palavra familiar impressa meramente como um padrão visual. A leitura é tão involuntária quanto a visão. Quando o vento ruge, não ouço apenas o rugido; eu

“ouço o vento”. Da mesma forma, é possível “ler” bem como “ter” um prazer. Ou nem mesmo um “bem como”. A distinção deve tornar-se — e, às vezes, é — impossível; receber algo e reconhecer sua fonte divina são uma única experiência. Esse fruto celeste é instantaneamente perfumado pelo pomar onde cresceu. Esse ar doce sussurra o país de onde sopra. É uma mensagem. Sabemos que estamos sendo tocados por um dedo da mão direita em que há prazeres para todo sempre. Não é preciso questionar se graças ou louvor são eventos separados, algo feito depois. Experimentar a minúscula teofania é adorar.

A gratidão exclama, muito apropriadamente: “Quão bom Deus é por me dar isso”. A adoração diz: “Qual deve ser a qualidade desse Ser cujo fulgor longínquo e momentâneo é assim!”. A mente percorre de volta o raio de sol até o sol.

Se eu pudesse ser sempre o que pretendo ser, nenhum prazer seria ordinário ou comum demais para ser assim recebido; do primeiro gosto do ar, quando olho pela janela — a maçã do rosto toda se torna uma espécie de palato — até os chinelos macios na hora de dormir.

Nem sempre eu alcanço isso. Um obstáculo é a desatenção. Outro, é o tipo errado de atenção. Alguém poderia, se praticasse, ouvir simplesmente um rugido e não o “rugir do vento”. Do mesmo modo, com demasiada facilidade, alguém pode se concentrar no prazer como um acontecimento em seu próprio sistema nervoso — subjetivá-lo — e ignorar o aroma da Deidade que paira sobre ele. Um terceiro obstáculo é a ganância. Em vez de dizer: “Esta também és Tu”,⁴ pode-se dizer a palavra fatal *Encore*.⁵ Há também a presunção: a perigosa crítica de que nem todos podem encontrar Deus em uma simples fatia de pão com manteiga, ou que outros condenariam como simplesmente “cinza” o céu no qual estou deleitosamente observando essas delicadezas de pérola e pomba e prata.

Você percebe que não estou fazendo distinção entre prazeres sensoriais e estéticos. Mas, por que eu deveria? A linha é quase impossível de ser traçada, e que utilidade teria se alguém conseguisse traçá-la?

Se isso é hedonismo, é também uma disciplina um tanto árdua. Mas ela é digna de algum labor: pois, na medida em que se sucedem, quase todos os dias nos fornecem, por assim dizer, “referências” quanto ao Borrão Brilhante. Ele se torna mais brilhante, e menos borrado.

William Law observa que as pessoas estão meramente “se divertindo”⁶ ao orar por perseverança que uma fome ou uma perseguição exigiria se, enquanto isso, o clima e todos os outros inconvenientes os fizessem resmungar. É preciso aprender a caminhar antes de poder correr. Tem-se o mesmo aqui. Nós — ou, pelo menos, eu — não poderemos adorar a Deus nas ocasiões mais elevadas se

não tivermos aprendido o hábito de fazê-lo nas mais mezinhas. Na melhor das hipóteses, nossa fé e nossa razão nos dirão que Ele é adorável, mas não O teremos *encontrado*, nem “provado e visto”.⁷ Qualquer rasgo da luz do sol em uma floresta mostrará algo sobre o sol que você nunca teria lendo livros sobre astronomia. Esses prazeres puros e espontâneos são “riscos da luz de Deus” nas florestas de nossa experiência.

Sem dúvida, pode-se desejar os livros também. Há quem queira muitas coisas além dessa “adoração em infinitesimais” que eu estou pregando. E, se eu estivesse pregando tal coisa em público, em vez de dar um retorno ao próprio homem que me ensinou isso (entretanto, ele está achando a lição quase irreconhecível?), eu teria de empacotá-la no gelo, encerrá-la em uma reserva com arames farpados e colocar placas de aviso em todas as direções.

Não pense que estou esquecendo que o mais simples ato de mera obediência é adoração de um tipo muito mais importante do que o que venho descrevendo (obedecer é melhor que sacrificar).⁸ Ou que Deus, além de ser o Grande Criador, é o Trágico Redentor. Talvez o Trágico Criador também. Pois não tenho certeza de que o grande desfiladeiro da angústia que atravessa nossa vida se deve *exclusivamente* a alguma catástrofe pré-histórica. Algo trágico pode, como acho que já disse antes, ser inerente ao próprio ato da criação. Então, às vezes, alguém se pergunta por que Deus acha que o jogo vale a pena. Mas, então, compartilhamos, em algum grau, o custo dessa pena, e nem vimos o “jogo” ainda.

Certo, certo! Fiz isso de novo. Sei que a minha tendência a usar imagens, tais como jogar e dançar, para as coisas mais elevadas, é uma pedra de tropeço para você. Você, admito, não chama isso de profanidade, como costumava fazer — como na noite em que quase chegamos às vias de fato em Edimburgo. Agora, você, muito mais razoável, chama isso de “sem coração”. Você considera ser um escárnio brutal com todo mártir e com todo escravo que um processo mundial tão desesperadamente sério para os atores deva, em qualquer ápice celestial, ser visto em termos de frivolidades. E você acrescenta que isso vem com uma graça ridiculamente doente de minha parte, eu que nunca gostei de nenhum jogo e que danço tão bem quanto uma centopeia usando pernas de pau. Mas ainda acho que você não está vendo a genuína questão.

Não acho que a vida do Céu tenha qualquer analogia com jogar ou dançar em relação à frivolidade. Penso que, enquanto estivermos nesse “vale de lágrimas”,⁹ amaldiçoados com trabalho, cercados de necessidades, sendo derrubados por frustrações, condenados a planejamentos, enigmas e ansiedades perpétuos, certas qualidades que devem pertencer à condição celestial não têm chance de chegar a

nós, não podem projetar nenhuma imagem delas mesmas, exceto em atividades que, para nós aqui e agora, são frívolas. Pois certamente devemos supor que a vida do bem-aventurado seja um fim em si mesmo; na verdade, O Fim: ser totalmente espontânea; ser a completa reconciliação da liberdade ilimitada com a ordem — com a mais delicadamente ajustada, flexível, intrincada e bela ordem? Como você consegue encontrar qualquer imagem disso nas atividades “sérias”, quer de nossa vida natural, quer de nossa (presente) vida espiritual — seja em nossas afeições precárias e infelizes ou no Caminho que é sempre, em algum grau, uma *via crucis*? Não, Malcolm. É apenas em nossas “horas de folga”, apenas em nossos momentos de permitida festividade, que encontramos uma analogia. Dança e jogo são frívolos, sem importância por aqui; pois “aqui embaixo” não é o lugar natural deles. Aqui, eles são um momento de descanso da vida em que fomos colocados aqui para viver. Mas, neste mundo, tudo está de cabeça para baixo. Aquilo que, se pudesse ser prolongado aqui, seria uma ociosidade, é, mais provavelmente, em um país melhor, o Fim dos fins. Alegria é o assunto sério do Céu.

¹Parque florestal na região oeste da Inglaterra.

²Essa expressão, bem como “todas as bênçãos desta vida”, acima, são da Geral Ação de Graças, da Ordem para a Oração Matutina. *LOC*, p. 19-20.

³Lewis parece tomar emprestada essa ideia do livro *Salvando as aparências*, de Owen Barfield (ver Carta XIII, nota 2).

⁴Ver Carta XIV, nota 4.

⁵Ver Carta V, nota 5.

⁶Provável referência ao final do cap. 22 de *A Serious Call to a Devout and Holy Life* [Um sério chamamento a uma vida devota e santa], a obra magna de William Law (1686–1761), sacerdote e teólogo anglicano.

⁷Salmos 34:8.

⁸Declaração do profeta Samuel ao rei Saul, em 1Samuel 15:22.

⁹Interpretação ou tradução alternativa da expressão “vale de Baca” em Salmos 84:6 (KJV, ARC, ACF, NVI, TB). As versões ARA e NAA trazem “vale árido”, enquanto a NTLH traz “vale das lágrimas”.

Carta XVIII

Eu me declaro culpado. Quando escrevi sobre prazeres, na semana passada, realmente me esqueci dos *mala mentis gaudia*¹ — os prazeres da mente que são intrinsecamente maus. O prazer, digamos, de ter uma queixa. Que decepção é — por um momento autorrevelador — descobrir que a outra parte não era realmente culpada? E como um ressentimento, enquanto dura, atrai a pessoa para trás e para trás a fim de nutri-lo e afagá-lo e encorajá-lo! Ele se comporta como uma luxúria. Mas não acho que isso deixe minha teoria (e experiência) sobre os prazeres comuns em ruínas. Não estão esses prazeres intrinsecamente viciosos, como Platão disse, “mistos”?² Usando uma imagem de autoria dele, se há uma coceira, você quer coçá-la. E, se você se abster, a tentação será muito severa, e se você coçar, haverá uma espécie de prazer no alívio momentâneo e enganoso. Mas você não quer coçar. Coçar não é simplesmente um prazer, mas apenas em comparação com o contexto. Da mesma forma, o ressentimento é prazeroso apenas como um alívio, ou uma alternativa, à humilhação. Ainda penso que todas as experiências que são prazeres em si mesmas podem ser consideradas como sugiro.

A mera menção aos prazeres horríveis — as finas iguarias do Inferno — muito naturalmente afastou você do assunto da adoração para o tema do arrependimento. Vou acompanhá-lo em sua digressão, porque você disse algo de que eu discordo.

Admito, é claro, que as orações penitenciais — “atos” de penitência, como acredito sejam chamados — podem ser de níveis muito diferentes. No nível mais baixo, ao qual você chama de “penitência pagã”, há tão somente a tentativa de aplacar um poder supostamente furioso: “Sinto muito. Não vou mais fazer isso. Deixe-me sair desta vez”. No nível mais elevado, você diz, a tentativa é, antes, restaurar uma relação pessoal infinitamente valorizada e vulnerável que foi destruída por uma ação própria, e, se o perdão, no sentido “bruto” de remissão da penalidade, entrar, isso será valorizado principalmente como sintoma ou selo ou mesmo subproduto da reconciliação. Espero que você esteja certo sobre isso. Digo “espero”, pois não posso afirmar que, por experiência, eu conheça muito sobre o mais alto nível de penitência ou de qualquer outra coisa. O teto, se houver um, está muito longe.

Mesmo assim, há uma diferença entre nós. Não posso concordar em que você chame o nível mais baixo de “penitência pagã”. Sua descrição não cobre grande parte da penitência do Antigo Testamento? Olhe para os Salmos. Eles não

cobrem uma boa parte da penitência cristã — uma grande porção que é incorporada às liturgias cristãs? “Não nos visites por causa de nossos pecados. [...] Não te agastes conosco para sempre.”³ [...] *Neque secundum iniquita nostras retribuas nobis*”.⁴

Aqui, como quase sempre, o que consideramos “bruto” e “baixo”, e o que presumivelmente seja, de fato, o mais baixo, expande-se muito mais sobre a vida cristã do que gostaríamos de admitir. E encontramos em algum lugar nas Escrituras ou nos Pais⁵ essa rejeição explícita e ressonante, que seria tão bem-vinda?

Concordo totalmente com você que “ira” pode ser atribuída a Deus apenas por uma analogia. A situação do penitente diante de Deus não é — mas é, de certa forma — a de alguém que comparece diante de um soberano, amante, pai, mestre ou professor enfurecido por razões justas. Mas o que mais podemos saber sobre isso a não ser essa mera semelhança? Tentando achar apoio à analogia, você foi além dela e se saiu pior. Você sugere que o que é tradicionalmente considerado como nossa experiência da ira de Deus seria considerado de modo mais proveitoso como o que inevitavelmente nos acontece se nos comportarmos inadequadamente com respeito a uma realidade de imenso poder. Como você diz: “O fio desencapado não tem raiva de nós, mas, se tocarmos nele, levaremos um choque”.

Meu caro Malcolm, o que você acha que ganhou ao substituir a imagem de um fio desencapado pela de uma majestade enfurecida? Você nos trancou a todos em desespero; porque os enfurecidos podem perdoar, e a eletricidade não pode.

E você dá, como razão, que, “mesmo por analogia, o tipo de perdão que surge porque um arroubo de mau humor se esgotou não pode ser dignamente atribuído a Deus nem gratamente aceito pelo homem”. Mas as palavras depreciativas “arroubo de mau humor” são sua própria escolha. Pense na mais completa reconciliação entre mortais. A apática desaprovação é apaticamente mitigada? A exigência sobre o culpado é levianamente diminuída tendo em vista “circunstâncias atenuantes”? A paz foi restaurada por meio de uma palestra de caráter moral? Foi dito que a ofensa não “importa”? Ela foi silenciada ou ignorada? Blake entendia melhor sobre isso:

*Tive ódio ao meu amigo:
disse-lhe, e o ódio findou.
Tive ódio ao meu inimigo:
não lhe disse, e o ódio aumentou.*⁶

Você também entende melhor. Raiva — não um irritado arroubo de mau humor, mas uma indignação justa, generosa e fervorosa — se torna (não

necessariamente de uma só vez) um amor que abraça, exulta e reencontra. É assim que amigos e amantes são verdadeiramente reconciliados. Ira ardente, amor ardente. Essa ira é o fluido que o amor sangra quando você o corta. As iras, e não as objeções comedidas, dos que amam são a renovação do amor. Ira e perdão são ambos, quando aplicados a Deus, analogias; mas pertencem ao mesmo círculo de analogia — o círculo da vida, e do amor e dos relacionamentos profundamente pessoais. Todas as analogias liberalizantes e “civilizatórias” apenas nos levam ao erro. Transforme a ira de Deus em mera desaprovação esclarecida, e você também transforma Seu amor em mero humanitarismo. O “fogo consumidor”⁷ e a “beleza perfeita”⁸ desaparecem. Temos, em lugar disso, uma diretora de escola judiciosa ou um magistrado consciencioso. Isso decorre de um espírito nobre.

Sei que “a ira do homem não produz a justiça de Deus”.⁹ Isso não ocorre porque a ira é ira, mas porque o homem é homem (caído).

Mas talvez eu já tenha falado demais. Tudo o que qualquer imagem pode fazer é facilitar, ou, pelo menos, não impedir, o ato de penitência do homem e o receber do perdão. Não há como vermos o assunto “do ponto de vista de Deus”.

O quadro grosseiro da penitência como algo parecido com apologia, ou até mesmo apaziguamento, tem, para mim, o valor de fazer da penitência um ato. Os pontos de vista mais nobres envolvem algum perigo de considerá-la apenas um estado de sentimento. Você concorda que isso seria prejudicial?

A questão está em minha mente nesse momento porque tenho lido Alexander Whyte. Morris¹⁰ o emprestou para mim. Ele foi um teólogo presbiteriano do século passado,¹¹ de quem eu nunca tinha ouvido falar. Vale muito a pena lê-lo, e é estranhamente de mente aberta — Dante, Pascal e até mesmo Newman estão entre seus heróis. Mas eu o menciono agora por um motivo diferente. Ele me colocou violentamente cara a cara com uma característica do puritanismo que eu quase havia esquecido. Para ele, um sintoma essencial da vida regenerada é uma percepção permanente, e permanentemente horrorizada, da própria corrupção natural e (ao que parece) inalterável. A narina do verdadeiro cristão tem de estar continuamente atenta ao esgoto interior. Eu sabia que a experiência era uma característica constante das antigas histórias de conversão. Como em *Graça Abundante*: “Mas o pecado original e a corrupção interior [...] Isso me fazia sentir culpado num grau surpreendente. [...] Aos meus próprios olhos, eu era mais repugnante do que um sapo [...] Pecado e corrupção, eu dizia, jorrariam naturalmente de meu coração, assim como a água jorra da fonte”.¹² Outro autor, citado em *Rise of Puritanism* [Surgimento do puritanismo], de Haller,¹³ diz que, quando olhava para o próprio coração, era “como se eu tivesse, no calor do

verão, olhado para a Sujeira de uma Masmorra, onde eu discernia Milhões de coisas vivas rastejando no meio daquela Corrupção Vil e Líquida”.

Não vou dar ouvidos àqueles que descrevem essa visão como algo meramente patológico. Tenho visto as “coisas viscosas e [que] com pernas rastejavam”¹⁴ em minha particular masmorra. Pensei que o vislumbre me houvesse ensinado sabedoria. Mas Whyte parece pensar que isso não deveria ser um vislumbre, mas um escrutínio diário e duradouro. Ele pode estar certo? Soa muito diferente dos frutos do Espírito¹⁵ do Novo Testamento — amor, alegria, paz. E muito diferente do projeto paulino: “Esquecendo-me das coisas que ficaram para trás e avançando para as que estão diante”.¹⁶ E muito diferente do capítulo inocente e refrescante de Francisco de Sales sobre *la douceur* com respeito ao próprio ego.¹⁷ De qualquer forma, qual é a utilidade de estabelecer um projeto de emoções permanentes? Elas só podem ser permanentes se forem factícias.

O que você acha? Sei que um emético espiritual, no momento certo, pode ser necessário. Mas não uma dieta regular de eméticos! Se a pessoa sobrevivesse, desenvolveria uma “tolerância” a eles. Esse concentrar-se no “vil” pode produzir seu próprio orgulho perverso

demasiado correto e consigo mesmo descontente

*Por ter a si ofendido mais do a que Deus.*¹⁸

De qualquer forma, na solitude, e também na confissão, descobri (para meu pesar) que os graus de vergonha e repugnância que realmente sinto por meus próprios pecados não correspondem de modo algum ao que minha razão me diz sobre a gravidade relativa deles. Assim como o grau em que, na vida cotidiana, sinto que a emoção do medo tem muito pouca relação com meu julgamento racional do perigo. Prefiro ter mares de fato terríveis quando estou em um barco aberto do que olhar para baixo em perfeita (real) segurança da beira de um precipício. Da mesma forma, confessei horrendas descaridades com menos relutância do que pequenas coisas inomináveis — ou aqueles pecados que não são de um cavalheiro ou de um cristão. Nossas reações emocionais a nosso próprio comportamento são de significado ético limitado.

¹Citação de *Eneida*, livro (ou canto) VI, poema épico escrito por Públio Virgílio Maro (70 a.C. – 19 a.C.).

²Do diálogo *Filebo*, seção VI, de Platão, uma de suas obras mais polêmicas, em que o autor discute o papel do prazer na vida conduzida pelo bem. Para o filósofo, a infelicidade ou a felicidade humanas dependem, em última instância, da escolha dos prazeres. É considerado misto o prazer quando está associado à dor, e puro, quando não diretamente a ela ligado.

³Frases da Lítania ou Súplica Geral. *LOC*, p. 54.

[4](#)Salmo 103:10b em latim, ajustado por Lewis para ecoar as duas frases anteriormente citadas.

[5](#)Referência aos Pais da igreja, teólogos importantes, do segundo ao sétimo séculos d.C., que, após a morte dos apóstolos, tiveram a responsabilidade de desenvolver, definir e aplicar o pensamento cristão.

[6](#)Primeira estrofe de “Uma árvore de veneno”, do livro *Canções da experiência*, de William Blake (ver Carta X, nota 5). Tradução de Renato Suttana, 2ª edição, 2011, p. 49. Disponível em: arquivors.com/wblake1.pdf. Acesso em: 18 nov. 2018.

[7](#)Hebreus 12:29.

[8](#)Expressão provavelmente derivada de Salmos 27:4, em que se encontra, em algumas versões, a expressão “formosura [ou beleza] do SENHOR” (cf. ACF, NAA, ARA, ARC).

[9](#)Tiago 1:20.

[10](#)Clifford Morris foi, durante a década final da vida de Lewis, seu constante motorista de táxi.

[11](#)Whyte (1836–1921) foi um teólogo e vigoroso pregador escocês. Sua mensagem, conhecida pela paixão e pelo poder, vinham de sua profunda apreciação da graça de Deus na salvação de pecadores. Chamado de “o último dos puritanos”.

[12](#)*Graça abundante ao principal dos pecadores*, de John Bunyan (1628–1688), pregador puritano batista. Durante sua prisão, por doze anos, escreveu o clássico *O peregrino*. (Tradução de Laura Macal Lopes. São José dos Campos: Editora Fiel, 2013, p. 51.)

[13](#)William Haller (1885–1974), historiador e professor anglo-americano, pesquisador do puritanismo e editor das obras de John Milton. Mantidas as maiúsculas do original.

[14](#)Parte II, estrofe 10 do poema épico “A balada do velho marinheiro”, que marca o início da literatura romântica na Inglaterra, escrito por Samuel Taylor Coleridge (1772–1834).

[15](#)Gálatas 5:22. Paulo cita “o fruto do Espírito”. Foi mantido o plural usado por Lewis.

[16](#)Filipenses 3:13.

[17](#)Ver Carta XV, nota 4. A referência aqui é à Parte III, cap. IX: “A mansidão para conosco”. Lewis usa o termo francês, que significa “doçura”, do original de Francisco de Sales.

[18](#)Da peça *Sansão agonista*, de John Milton.

Carta XIX

Diga a Betty que, se você não tivesse me arrebatado para o assunto do arrependimento, eu diria exatamente o que ela me culpa de não ter dito. Eu diria que na adoração, mais do que em qualquer outro tipo de oração, o ato público ou comunitário é da maior importância. A pessoa perderia incomparavelmente mais sendo impedida de ir à Igreja na Páscoa do que na Sexta-feira Santa. E, mesmo em privado, a adoração deve ser comunitária — “com os Anjos e Arcanjos, e com toda a milícia celestial”,¹ toda a transparente notoriedade do Céu. Por outro lado, percebo que as orações das quais posso participar mais plenamente na igreja são sempre aquelas que mais costume usar em meu quarto.

Nego, com alguma veemência, a acusação de ser “exigente em relação aos cultos”. Meu ponto principal era que qualquer forma me agradaria se eu tivesse tempo de me acostumar com ela. A ideia de permitir-me desencorajar por mera inadequação — uma igreja feia, um coroinha desajeitado, um celebrante mal arrumado — é horrível. Pelo contrário, constantemente me surpreende quão pouco essas coisas importam,

*pois nunca poderá ser ofensivo
quando a simplicidade e o zelo ditam.*²

Uma das Santas Comunhões mais preciosas de minha vida foi em um abrigo Nissen.³ Às vezes, o sotaque *cockney*⁴ de um coro tinha uma qualidade singularmente tocante. Uma caneca de lata em lugar do cálice, se houvesse uma boa razão para isso, não me incomodaria nem um pouco. (Eu me pergunto: Que tipo de louça foi usada na Última Ceia?)

Você me pergunta por que eu nunca escrevi nada sobre a Santa Comunhão pela simples razão de eu não ser bom o suficiente em teologia. Não tenho nada para oferecer. Esconder debaixo de uma vasilha qualquer luz que eu pense ter não é um pecado que me assedia!⁵ Sou muito mais propenso a tagarelar inoportunamente. Mas há um ponto em que até eu ficaria gratamente em silêncio. O problema é que as pessoas tiram conclusões até do silêncio. Alguém disse, outro dia, que eu parecia “admitir, em vez de receber”, os sacramentos.

Eu não gostaria que você e Betty pensassem o mesmo. Mas, assim que tento dizer mais alguma coisa, vejo outro motivo para o silêncio. É quase impossível afirmar o efeito negativo que certas doutrinas têm sobre mim — minha incapacidade de ser nutrido por elas — sem parecer estar construindo um ataque contra elas. Mas a última coisa que quero fazer é desestabilizar na mente de

qualquer cristão, qualquer que seja sua denominação, os conceitos — para ele, tradicionais — pelos quais considera proveitoso representar para si mesmo o que acontece quando ele recebe o pão e o vinho. Eu desejaria que nenhuma definição tivesse tida na conta de necessária; e, ainda mais, que ninguém tivesse permissão para provocar divisões entre igrejas.

Algumas pessoas parecem capazes de discutir diferentes teorias sobre esse ato como se elas as compreendessem todas e precisassem apenas de evidências sobre qual seria a melhor. Essa luz não me foi dada. Não sei e não consigo imaginar o que os discípulos entenderam que Nosso Senhor quis dizer quando, tendo Seu corpo ainda íntegro e Seu sangue não derramado, Ele lhes entregou o pão e o vinho, dizendo que *eles* eram Seu corpo e sangue. Não consigo encontrar nas formas de minha compreensão humana nenhuma conexão entre comer um homem — e é como Homem que o Senhor tem carne — e entrar em qualquer unidade ou comunidade ou κοινὴν⁶ espiritual com ele. E considero “substância” (no sentido dado por Aristóteles),⁷ quando despida dos próprios acidentes e dotada dos acidentes de alguma outra substância, um objeto que não consigo imaginar. Meu esforço para fazê-lo produz um mero pensamento de criança pequena — uma imagem de algo como uma massa de modelar muito rarefeita. Por outro lado, não me dou melhor com aquelas pessoas que me dizem que os elementos são mero pão e mero vinho, usados simbolicamente para me lembrar da morte de Cristo. Eles são, no nível natural, um símbolo bastante estranho *disso*. Mas seria profano supor que eles são tão arbitrários quanto me parecem. Eu creio que há, na realidade, uma adequação, até mesmo uma necessidade, na escolha desses símbolos. Mas ela permanece, para mim, oculta. Uma vez mais, se eles são, se todo o ato é, simplesmente memorial, parece concluir-se que seu valor deve ser puramente psicológico, e dependente da sensibilidade de quem os recebe no momento em que os recebe. E não consigo ver por que esse memorial em particular — uma centena de outras coisas podem, psicologicamente, lembrar-me da morte de Cristo, da mesma maneira, ou talvez mais — deve ser tão singularmente importante quanto toda a cristandade (e meu próprio coração) declara sem hesitação.

De qualquer modo, então, pode ser que para outros, para mim, o que mantém e “dá forma” a todos os objetos, palavras e ações desse rito seja desconhecido e inimaginável. Não estou dizendo a ninguém no mundo: “Sua explicação está errada”. Estou dizendo: “Sua explicação faz com que o mistério, para mim, ainda seja um mistério”.

No entanto, não vejo dificuldade em crer que o véu entre os mundos, em nenhum outro lugar (para mim) tão obscuro para o intelecto, não seja em

nenhum outro lugar tão fino e permeável à operação divina. Aqui, uma mão vinda do país oculto toca, não apenas minha alma, mas meu corpo. Aqui o pedante, o cavalheiro, o moderno em mim não tem privilégio sobre o selvagem ou a criança. Aqui está um grande remédio e uma forte magia. *Favete linguis*.⁸

Quando digo “mágica”, não estou pensando nas técnicas pobres e patéticas com que os tolos tentam e fingem controlar a Natureza. Prefiro o que é sugerido por frases de contos de fadas, como: “Esta flor é mágica, e, se você carregá-la, as sete portas se abrirão para você por vontade própria”, ou: “Esta caverna é mágica, e aqueles que entram nela vão ter a juventude renovada”. Eu deveria definir mágica no sentido de “eficácia objetiva que não pode ser submetida a mais análises”.

A mágica, nesse sentido, sempre receberá uma resposta de uma imaginação normal, porque é, em princípio, “fiel à natureza”. Misture esses dois pós, e haverá uma explosão. Coma um grão disso e você morrerá. Evidentemente, o elemento “mágico” nessas verdades pode ser eliminado pela explicação; isto é, vendo-as como instâncias ou consequências de verdades maiores. Verdades maiores que permanecem “mágicas” até que sejam, da mesma forma, também explicadas. Dessa maneira, as ciências estão sempre empurrando para trás o reino do mero “fato bruto”. Mas nenhum cientista, suponho, acredita que o processo possa chegar a um ponto final. No mínimo, deve sempre permanecer o fato absolutamente “brutal”, o *datum* completamente opaco, de que um universo — ou melhor, *este* universo com seu caráter determinado — existe; tão “mágico” quanto a flor mágica do conto de fadas.

Agora, o valor, para mim, do elemento mágico no cristianismo é este. É uma testemunha permanente de que o reino celestial, certamente não menos que o universo natural e talvez muito mais, é um reino de fatos objetivos — fatos sólidos e determinados, não para serem construídos *a priori*,⁹ e não para serem dissolvidos em máximas, ideais, valores e afins. Não se pode conceber um fato mais completamente “dado”, ou, se você preferir, um fato mais “mágico” do que a existência de Deus como *causa sui*.¹⁰

Pessoas esclarecidas querem se livrar desse elemento mágico em favor do que chamariam de elemento “espiritual”. Mas o espiritual, concebido como algo assim antitético ao “mágico”, parece tornar-se meramente psicológico ou ético. E nem essas coisas por si mesmas, nem o mágico por si só, são uma religião. Não vou estabelecer regras quanto à parcela — quantitativamente considerada — que o mágico deveria ter na vida religiosa de alguém. Diferenças individuais devem ser permitidas. O ponto em que insisto é que o mágico nunca pode ser reduzido a zero. Se for, o que resta é apenas moralidade, cultura ou filosofia.

O que faz alguns trabalhos teológicos serem como serragem para mim é a maneira como os autores podem continuar discutindo até que ponto certas posições são ajustáveis ao pensamento contemporâneo, ou benéficas em relação aos problemas sociais, ou “têm um futuro” diante de si, mas nunca perguntam honestamente que fundamentos temos para supor que elas sejam verdadeiros relatos de qualquer realidade objetiva. Como se estivéssemos tentando fazer em vez de aprender. Não temos Outro com quem haver-nos?¹¹

Espero não ofender a Deus por tomar minhas comunhões no estado de espírito que venho descrevendo. A ordem, afinal de contas, era Tomem, comam¹², não Tomem, entendam. Particularmente, espero não precisar ser atormentado pela pergunta “O que é isso?” — essa obreia, esse gole de vinho. A pergunta tem um efeito terrível sobre mim. Ela me convida a tirar “isso” de seu contexto sagrado e considerá-lo como um objeto entre objetos, na verdade como parte da natureza. É como tirar uma brasa vermelha do fogo para examiná-la: ela se torna um carvão morto. Para mim, quero dizer. Tudo isso é autobiografia, não teologia.

¹Ver Carta III, nota 5.

²William Shakespeare, *Sonho de uma noite de verão*, Ato V, Cena I. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Disponível em: shakespearebrasileiro.org/pecas/a-midsummer-nights-dream. Acesso em: 16 nov. 2018.

³Refere-se a um abrigo militar semicilíndrico, construído com chapas de aço canelado.

⁴Sotaque, ou dialeto, dos habitantes dos bairros pobres de Londres.

⁵Mateus 5:15; Hebreus 12:1.

⁶*Koinonia* (gr.): “comunhão, parceria, participação; comunicação, distribuição” (*Strong’s Hebrew and Greek Dictionaries*, módulo da e-Sword).

⁷Ver Carta XVI, nota 4.

⁸Latim: “seja silencioso”. Citação de *Odes*, Carminum, Liber tertius, I.2, de Quinto Horácio Flaco (65 a.C. – 8 a.C.), poeta e satirista romano.

⁹Sem contar com a experiência, resultado de dedução.

¹⁰Latim: “causa de si mesmo”. “Deus é causa de si” foi conceito defendido por Baruch de Espinoza (1632–1677), filósofo racionalista holandês.

¹¹Possível referência a Hebreus 4:13.

¹²Mateus 26:26.

Carta XX

Eu realmente devo fazer uma digressão para contar-lhe uma boa notícia. Na semana passada, enquanto orava, de repente descobri que tinha perdoado — ou senti como se tivesse — alguém a quem tenho tentado perdoar por mais de trinta anos. Tentando, e orando para que eu pudesse. Quando a coisa de fato aconteceu — repentinamente, como o silêncio, há muito desejado, do rádio de um vizinho —, meu sentimento foi: “Mas é tão fácil. Por que demorou tanto para fazer isso?”. Tantas coisas são feitas facilmente no momento em que você pode fazê-las. Mas, até aquele momento, é completamente impossível, como aprender a nadar. Há meses durante os quais nenhum esforço irá sustentá-lo; então, vem o dia e a hora e o minuto depois dos quais, e sempre depois, torna-se quase impossível afundar. Também me pareceu que perdoar (a crueldade daquele homem) e ser perdoado (meu ressentimento) eram a mesma coisa. “Perdoem, e serão perdoados”¹ soa como uma barganha. Mas talvez seja algo muito além disso. Por padrões celestiais, isto é, por pura inteligência, talvez seja uma tautologia — perdoar e ser perdoado são dois nomes para a mesma coisa. O importante é que uma discórdia foi resolvida, e foi certamente o grande Resolvedor quem fez isso. Por fim, e talvez o melhor de tudo, voltei a crer no que nos é ensinado na parábola do Juiz Injusto.² Nenhum hábito maligno é tão arraigado nem recebe, por tanto tempo, orações contra si (como parecia) em vão, que não possa, mesmo em estéril velhice, ser levado embora.

Eu me pergunto: os mortos há muito tempo sabem disso quando, finalmente, depois de inúmeros fracassos, conseguimos perdoá-los? Seria uma pena se eles não soubessem. Um perdão dado, mas não recebido, seria frustrante. E isso me leva a sua pergunta.

Claro que eu oro pelos mortos. A ação é tão espontânea, quase inevitável, que somente o argumento teológico mais coercivo contra ela me deteria. E sei que o restante de minhas orações mal sobreviveria se as feitas pelos mortos fossem proibidas. Em nossa idade, a maioria das pessoas que amamos está morta. Que tipo de relação com Deus eu poderia ter se o que mais amo não pudesse ser mencionado para Ele?

Na visão protestante tradicional, os mortos estão todos ou condenados ou salvos. Se estão condenados, a oração por eles é inútil. Se estão salvos, é igualmente inútil. Deus já fez tudo por eles. O que mais podemos pedir?

Mas não cremos que Deus já fez e já está fazendo tudo o que pode pelos vivos? O que mais podemos pedir? Ainda assim, é-nos dito que peçamos.

“Sim”, alguém responderá, “mas os vivos ainda estão na estrada. Mais provas, desenvolvimentos, possibilidades de erro esperam por eles. Porém os salvos já foram aperfeiçoados. Eles terminaram a corrida.³ Orar por eles pressupõe que o progresso e a dificuldade ainda são possíveis. Na verdade, você está apresentando algo como o Purgatório.”

Bem, suponho que esteja. Embora, até mesmo no Céu, algum aumento perpétuo da beatitude, alcançado por uma autorrendição continuamente mais extática, sem a possibilidade de fracasso, mas não, talvez, sem seus próprios ardores e esforços — pois o deleite também tem suas severidades e encostas íngremes, como os amantes bem o sabem — pode supor-se que há. Mas não vou enfatizar, ou conjecturar, esse aspecto no momento. Eu creio no Purgatório.

Lembre-se: os Reformadores tinham boas razões para lançar dúvidas sobre “a doutrina romanista concernente ao Purgatório”, considerando o que a doutrina romana havia, à época, se tornado. Não me refiro apenas ao escândalo comercial. Se você passar do *Purgatório*, de Dante,⁴ para o século 16, ficará chocado com a degradação. Na *Supplication of Souls* [Súplica de almas], de Thomas More,⁵ o purgatório é apenas um inferno temporário. Nele, as almas são atormentadas por demônios, cuja presença é “mais horrível e dolorosa para nós do que a própria dor”. Ainda pior foi Fisher⁶ que, em seu Sermão sobre o Salmo VI, diz que as torturas são tão intensas que o espírito que as sofre não pode, por causa da dor, “lembrar-se de Deus como deveria fazer”. De fato, a própria etimologia da palavra *purgatório* desapareceu de vista. Suas dores não nos aproximam de Deus, mas nos fazem esquecer-Lo. É um lugar, não de purificação, mas de punição puramente retributiva.

A visão correta retorna magnificamente no *Dream* [Sonho], de Newman.⁷ Ali, se bem me lembro, a alma salva, aos pés do trono, implora para ser levada e purificada. Não pode suportar, por mais um momento, “insultar malignos / a luz empírea com as trevas”.⁸ A religião reivindicou o Purgatório.

Nossa alma *exige* o Purgatório, não é? Não nos partiria o coração se Deus nos dissesse: “É verdade, meu filho, que seu hálito fede e que de seus trapos escorrem lama e lodo, mas somos caridosos aqui e ninguém censurará você por essas coisas, nem se afastará de você. Venha e participe da alegria”.⁹ Não deveríamos responder: “‘Submeto-me, senhor, mas, se não houver objeção, eu *prefiro* ser limpo primeiro’. ‘Isso pode doer, você sabe.’ ‘Mesmo assim, senhor’.”¹⁰

Presumo que o processo de purificação normalmente envolva sofrimento. Em parte, isso vem da tradição; em parte, porque o bem real que me foi feito nesta vida envolveu sofrimento. Mas não penso que o sofrimento seja o propósito da

purgação. Posso bem acreditar que as pessoas nem muito piores nem muito melhores do que eu sofrerão menos do que eu ou mais. “Nenhuma bobagem sobre mérito.”¹¹ O tratamento dado será o necessário, quer doa ele pouco ou muito.

Minha imagem favorita sobre esse assunto vem da cadeira do dentista. Espero que, quando o dente da vida for arrancado e eu estiver “voltando a mim”, uma voz me diga: “Enxágue a boca com isso”. Isso será o Purgatório. O enxágue pode demorar mais do que posso agora imaginar. O sabor *disso* pode ser mais ardente e adstringente do que minha sensibilidade atual poderia suportar. Mas More e Fisher não me convencerão de que será repugnante e não santificado.

Sua dificuldade peculiar — de que os mortos não estão no tempo — é outro assunto.

Como você sabe que eles não estão? Eu certamente acredito que ser Deus é desfrutar de um presente infinito, onde nada ainda passou e nada ainda está por vir. Disso se segue que podemos dizer o mesmo de santos e anjos? Ou, em algum nível, exatamente o mesmo? Os mortos podem experimentar um tempo que não é tão linear como o nosso e que poderia, por assim dizer, ter espessura e comprimento. Nesta vida, temos alguma espessura sempre que aprendemos a dar atenção a mais de uma coisa ao mesmo tempo. Pode-se supor que isso tenha aumentado em qualquer extensão, de modo que, para eles assim como para nós, o presente está sempre se tornando o passado, mas cada presente contém inimaginavelmente mais do que o nosso.

Eu *sinto* — você pode desenvolver isso para mim e me dizer se é mais do que um sentimento — que tornar a vida dos bem-aventurados mortos estritamente atemporal é inconsistente com a ressurreição do corpo.

Mais uma vez, como você e eu concordamos, quer oremos a favor dos vivos ou dos mortos, as causas que impedirão ou excluirão os eventos pelos quais oramos já estão, de fato, atuando. Na verdade, elas são parte de uma série que, suponho, remonta à criação do universo. As causas que tornaram trivial a doença de George já estavam operando enquanto orávamos a respeito; se fosse o que temíamos, as causas dela teriam funcionado. É por isso que, como eu sustento, nossas orações são atendidas, ou não, na eternidade. A tarefa de atarraxar as histórias espiritual e física do mundo entre si é realizada no ato total da própria criação. Nossas orações, e outros atos livres, tornam-se conhecidas por nós apenas quando chegamos ao momento de se realizarem. Mas elas estão eternamente na partitura da grande sinfonia. Não “predeterminada”; o prefixo - *pré* dá a noção de eternidade como mero tempo mais antigo. Pois, embora não possamos experimentar nossa vida como um presente infinito, somos eternos aos olhos de Deus; isto é, em nossa realidade mais profunda. Quando digo que

estamos “no tempo”, não quero dizer que estamos, impossivelmente, fora do interminável presente em que Ele nos contempla enquanto contempla tudo o mais. Quero dizer: nossa limitação de criaturas é que nossa realidade fundamentalmente intemporal só pode ser experimentada por nós no modo de sucessão.

Na verdade, começamos colocando a questão de forma errada. A questão não é se os mortos são parte da realidade intemporal. Eles são; é assim com o fulgor de um relâmpago. A questão é se eles compartilham a percepção divina da intemporalidade.

Diga a George que ficarei contentíssimo. *Rendez-vous*¹² em meus aposentos às 19h15. Nós *não* nos vestimos formalmente para jantar em noites comuns.

¹Lucas 6:37.

²Lucas 18:1-8.

³Eco a afirmação de Paulo em 2Timóteo 4:7.

⁴A segunda parte da *Divina comédia*, de Dante Alighieri (1265–1321), escritor, poeta e político florentino. É a parte mais original de sua obra, por ser o purgatório uma doutrina recente, à época, na Igreja Católica Romana.

⁵Ou Thomas Morus (1478–1535), escritor, filósofo humanista e diplomata inglês. Por desaprovar o divórcio do rei Henrique VIII e outras arbitrariedades foi preso e decapitado. Foi canonizado em 1935. Na obra citada por Lewis, ele descreve com pavorosos detalhes os sofrimentos do purgatório.

⁶John Fisher (1459–1535), bispo de Rochester, assim como More, opôs-se às ações de Henrique VIII, era contrário à Reforma e foi morto pelo rei.

⁷Sobre o autor, ver Carta VI, nota 5. *O sonho de Gerôntio* é um poema escrito em 1866.

⁸John Milton, *O paraíso perdido*, Canto I. (Tradução de Antônio José de Lima Leitão. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc., 1956, p. 23-24).

⁹Mateus 25:21-23.

¹⁰Lewis parece parafrasear um texto de Dorothy Leigh Sayers (1893–1957), poeta, dramaturga, ensaísta, escritora de histórias de detetives, tradutora de Dante e humanista cristã inglesa. O texto seria de seu livro de crítica *Introductory Papers on Dante* [Documentos introdutórios sobre Dante], p. 80,81, em que ela apresenta ideia semelhante.

¹¹Adaptação de uma frase de William Lamb (1779–1848), também conhecido por Lorde Melbourne, primeiro-ministro britânico, interessado por literatura e teologia.

¹²Francês: “encontro, encontro marcado”.

Carta XXI

Betty tem toda razão — “tudo isso sobre a oração e nunca uma palavra sobre o problema prático: o enfado com ela”. E lhe pareceu adequado acrescentar: “Qualquer um pode achar que oração é uma correspondência entre dois santos!”.

Isso foi uma lança farpada e acertou profundamente. No entanto, não acho mesmo que estamos sendo hipócritas. O mero fato de colocar algo próprio em palavras envolve um exagero? Palavras em prosa, quero dizer. Somente a poesia pode falar baixo o suficiente para captar o leve murmúrio da mente, “então um vento, o mais suave”.¹ Outro dia, tentei descrever-lhe uma experiência muito mínima — os minúsculos fragmentos de adoração com os quais (às vezes) saúdo meus prazeres. Mas agora vejo que colocá-la preto no branco fê-la parecer muito maior do que realmente é. A verdade é: eu não tenho nenhuma linguagem fraca o suficiente para descrever a fraqueza de minha vida espiritual. Se eu a enfraquecesse o suficiente, deixaria de ser linguagem. Como quando você tenta baixar um pouco mais o fogo na boca do fogão, e ele apenas apaga.

Então, novamente, por falar tanto sobre oração, parecemos dar a ela um lugar muito maior em nossa vida do que, temo, ela tenha. Pois, enquanto falamos sobre ela, tudo o mais de nossa experiência, que na realidade empurra nossa oração para a margem ou, às vezes, para fora da página, não é mencionado. Desse modo, na conversa, um erro de proporção equivale, embora não tenha sido intencional, a uma mentira.

Bem, vamos agora, para todos os efeitos, deixar tudo claro. Oração é enfadonho. Uma desculpa para não orar nunca é indesejável. Quando ela acaba, tem-se um sentimento de alívio e de feriado pelo resto do dia. Somos relutantes em começar. Ficamos muito satisfeitos ao terminar. Enquanto estamos orando, mas não enquanto estamos lendo um romance ou resolvendo palavras-cruzadas, qualquer coisa é suficiente para nos distrair.

E sabemos que não somos os únicos nessa situação. O fato de que as orações são constantemente definidas como penitências fala por si.

O estranho é que essa relutância em orar não se limita a períodos de sequidão. Embora as orações de ontem fossem cheias de conforto e exaltação, as de hoje serão percebidas como, em algum grau, um fardo.

Mas o que é inquietante não é simplesmente que nós mesquinheiros e cumpramos de má vontade o dever da oração. O que é realmente inquietante é que ela deveria estar listada entre os deveres. Pois cremos que fomos criados para “glorificar a Deus, e gozá-lo para sempre”.² E se os poucos, os muito

poucos, minutos que agora dedicamos ao relacionamento com Deus são um fardo para nós, em vez de um deleite, o que isso significa? Se eu fosse calvinista, esse sintoma me encheria de desespero. O que pode ser feito *por* — ou o que deve ser feito *com* — uma roseira que não *gosta* de produzir rosas? Ela deveria, com certeza, querer?

Muito de nossa relutância com respeito à oração é, sem dúvida, devido a nossos pecados, como todo mestre nos dirá; a nossa imersão evitável nas coisas deste mundo, a nossa negligência da disciplina mental. E, também, ao pior tipo de “temor de Deus”. Nós nos retraímos de um contato muito desprotegido, porque temos medo das demandas divinas sobre nós, que podem se tornar muito audíveis. Como diz um velho escritor,³ mais de um cristão ora com voz sussurrada “para que Deus de fato não o ouça, aquilo que ele, pobre homem, nunca quis”. Mas os pecados — de qualquer forma, nossos pecados reais e individuais — talvez não sejam a única causa.

Pela própria constituição de nossa mente, como ela agora é — não importando como era quando Deus criou o homem —, é difícil nos concentrarmos em algo que não seja perceptível (como batatas) nem abstrato (como números). O que é concreto, mas imaterial, pode ser mantido em vista apenas com esforço doloroso. Alguns diriam: “É porque não existe”. Mas o resto de nossa experiência não pode aceitar essa solução. Pois nós mesmos, e tudo aquilo com que mais nos preocupamos, parecemos vir da classe “concreta (isto é, individual) e imperceptível”. Se a realidade consiste em nada além de objetos físicos e conceitos abstratos, então, a realidade, em última instância, nada tem a nos dizer. Estamos no universo errado. O homem é uma *passion inutile*;⁴ e, então, é isso mesmo. Não obstante, o universo supostamente real foi extraído das experiências sensoriais do homem.

O esforço doloroso em que a oração implica não é prova de que estamos fazendo algo que não fomos criados para fazer.

Se já fôssemos aperfeiçoados, a oração não seria um dever, seria um deleite. Algum dia — por favor, Deus! —, será. O mesmo é verdade com respeito a muitos outros comportamentos que agora parecem deveres. Se eu amasse meu próximo como a mim mesmo, a maioria das ações que são agora meu dever moral fluiriam de mim tão espontaneamente quanto a canção de uma cotovia ou a fragrância de uma flor. Por que isso ainda não é assim? Bem, nós sabemos, não é? Aristóteles nos ensinou que o deleite é o “desabrochar” de uma atividade desimpedida.⁵ Mas as próprias atividades para as quais fomos criados são, enquanto vivemos na Terra, várias vezes impedidas: pelo mal em nós mesmos ou nos outros. Não praticá-las é abandonar nossa humanidade. Praticá-las

espontânea e deleitosamente ainda não é possível. Essa situação cria a categoria do dever, todo o reino especificamente *moral*.

Ele existe para ser transcendido. Aqui está o paradoxo do cristianismo. Como imperativos práticos para essa vida, os dois grandes mandamentos⁶ devem ser traduzidos por: “Comporte-se *como se* você amasse a Deus e ao homem”, pois ninguém pode amar por ser-lhe dito que o faça. No entanto, obediência nesse nível prático não é de todo obediência. E, se um homem realmente amasse a Deus e ao homem, isso uma vez mais dificilmente seria obediência; porque, se o fizesse, ele seria incapaz de evitar de fazê-lo. Assim, o mandamento realmente nos diz: “Você deve nascer de novo”.⁷ Até então, temos o dever, a moralidade, a Lei. Um tutor, como diz o apóstolo Paulo, para nos levar a Cristo.⁸ Não devemos esperar mais do que isso de um tutor; não devemos permitir menos que isso. Devo fazer minhas orações hoje, quer eu me sinta devoto, quer não; mas é assim só porque preciso aprender minha gramática se eu quiser, algum dia, ler os poetas.

Mas os dias de escola — por favor, Deus! — estão contados. Não há moralidade no Céu. Os anjos nunca souberam (interiormente) o significado da palavra *deveria*, e os bem-aventurados mortos há muito tempo esqueceram-na de bom grado. É por isso que o Céu de Dante é tão correto e o de Milton, com sua disciplina militar, tão bobo.⁹ Isso também explica — para retomar um ponto anterior¹⁰ — porque precisamos imaginar aquele mundo em termos que parecem quase frívolos. Neste mundo, nossas ações mais importantes são impedidas. Podemos imaginar ação desimpedida e, portanto, deleitosa, apenas pela analogia com nossas brincadeiras e lazer atuais. Desse modo, temos a noção de que o que é tão livre quanto eles deve importar muito pouco.

Eu disse, lembre-se, que “a maior parte” do comportamento que agora é dever seria espontâneo e prazeroso se fôssemos, por assim dizer, boas roseiras. A maioria, nem todos. Há, ou pode haver, martírio. Não somos chamados a gostar disso. Nosso Mestre não o foi. Mas o princípio afirma que esse dever é sempre condicionado pelo mal. O martírio, pelo mal no perseguidor; outros deveres, por falta de amor em mim mesmo ou pelo mal difuso do mundo. No mundo perfeito e eterno, a Lei desaparecerá. Mas os resultados de ter vivido fielmente sob ela não serão.

Não estou, portanto, profundamente preocupado com o fato de que a oração seja, no presente, um dever, e até mesmo um dever enfadonho. Isso é humilhante. Isso é frustrante. É uma perda de tempo terrível — quanto pior alguém está orando, mais tempo suas orações durarão. Mas ainda estamos apenas na escola. Ou, como disse Donne, “afino meu instrumento aqui na

porta”.¹¹ E mesmo agora — como enfraquecer as palavras o suficiente, como falar sem exagero? —, temos o que parecem ser ricos momentos. Mais frequentemente, talvez, em nossas exclamações passageiras, quase voluntárias; refrigérios, como “a graça tua [...] *Sem procurada ser, sem ser rogada*, — De seus caminhos perderia o rumo? / Ditoso o que ela toca!”.¹²

Mas eu não me apoio muito sobre isso; não o faria nem se fosse dez vezes mais do que é. Tenho uma noção de que o que parecem ser nossas piores orações podem realmente ser, aos olhos de Deus, nossas melhores. Aquelas, quero dizer, são menos amparadas pelo sentimento devocional e enfrentam a maior falta de disposição. Pois essas, talvez, sendo quase só vontade, venham de um nível mais profundo que o sentimento. Sentir que há tanto que não é realmente nosso — tanto que vem do clima e da saúde ou do último livro lido. Uma coisa parece certa. Não é bom ajustar-nos para os momentos ricos. Deus às vezes parece nos falar mais intimamente quando nos pega, por assim dizer, de guarda baixa. Nossos preparativos para recebê-Lo às vezes têm o efeito oposto. Charles Williams não diz, em algum lugar, que “o altar deve ser construído em um lugar para que o fogo do céu possa cair em *outro lugar*”?¹³

¹Frase de *Parlement of Foules* [Parlamento das aves], de Geoffrey Chaucer (c. 1343–1400), escritor, filósofo e diplomata inglês, tido como o pai da literatura inglesa.

²Resposta à Pergunta 1, “Qual é o fim principal do homem?”, do *Breve Catecismo de Westminster* (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1995, p. 7).

³Não foi possível identificar a quem Lewis se refere.

⁴Francês: “emoção fútil” ou “paixão sem propósito”. A frase toda (“O homem é uma paixão inútil”) é de Jean-Paul Sartre (1905–1980), filósofo existencialista francês, de seu livro *O ser e o nada — Ensaio de ontologia fenomenológica* (tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Editora Vozes, 2007, p. 750).

⁵Lewis parece parafrasear ou interpretar Aristóteles, uma vez que o texto original diz: “Não sendo a felicidade outra coisa senão a atividade desimpedida de todas as nossas disposições ou de algumas delas” (*Ética a Nicômaco*, Livro VII, Seção 13. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Borhheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril S. A., 1984, p. 173).

⁶Mateus 22:37-39.

⁷João 3:7.

⁸Gálatas 3:24.

⁹O Paraíso, na *Divina Comédia*, de Dante, é cheio de liberdade, no qual as almas, responsivas ao amor de Deus, movem-se livremente. Já em *Paraíso Perdido*, Milton o mostra sob um aspecto militar, em que há preparação para uma guerra contra Satanás e suas hostes malignas.

¹⁰Ver Carta XVII, parág. 16 e 17.

¹¹Do poema “Hymn to God, My God, in My Sickness” [Hino a Deus, meu Deus, em minha enfermidade], de John Donne.

¹²*O paraíso perdido*, p. 88.

¹³Do livro *He Came Down from Heaven* [Ele desceu do céu]. (Ver Carta V, nota 13.)

Carta XXII

Por não pertencer a uma agência de *clipping*, passo sem a maioria dos buquês e dos tijolos que seriam destinados a mim. Então, nunca vi o artigo sobre o qual você escreve. Mas vi outros desse tipo e eles não quebrarão nenhum de meus ossos. Não julgue mal, entretanto, esses “cristãos liberais”. Eles realmente acreditam que escritores do meu tipo estão provocando grande dano.

Eles mesmos acham impossível aceitar a maioria dos artigos da “fé dada uma vez aos santos”.¹ Eles estão, no entanto, extremamente receosos de que alguma religião vestigial que eles (não nós) possam descrever como “cristianismo” continue a existir e a fazer numerosos convertidos. Eles acham que esses convertidos virão somente se essa religião for suficientemente “demitologizada”.² O navio deve ser aliviado se quiser se manter à tona.

Segue-se que, para eles, as pessoas mais perniciosas do mundo são aquelas que, como eu, proclamam que o cristianismo envolve, em sua essência, o sobrenatural. Eles têm certeza de que a crença no sobrenatural nunca será, nem deveria ser, revivida, e que se convenceremos o mundo de que deve escolher entre aceitar o sobrenatural e abandonar toda a pretensão do cristianismo, o mundo escolherá, sem dúvida, a segunda alternativa. Assim, seríamos nós, não os liberais, quem realmente traiu a causa. Devemos reincorporar ao nome *cristão* um escândalo mortal do qual, com exceção de nós, eles poderiam ter conseguido descontaminá-lo.

Se, então, algum tom de ressentimento se insinua em seus comentários sobre nosso trabalho, você pode culpá-los? Mas seria imperdoável se nos permitíssemos algum ressentimento contra eles. Em certa medida, estragamos a jogada deles. Mas eles não dão contribuição semelhante às forças do secularismo. Já existe uma centena de campeões que carregam muito mais peso do que eles. O cristianismo liberal só pode prover um eco ineficaz ao coro massivo de incredulidade aceita e admitida. Não se deixe enganar pelo fato de que esse eco muitas vezes “está nas manchetes”. Isso ocorre porque os ataques à doutrina cristã, que passariam despercebidos se fossem lançados (como são diariamente lançados) por qualquer outra pessoa, tornam-se Notícias quando o que ataca é um clérigo; assim como um protesto muito comum contra a maquiagem seria Notícia se viesse de uma estrela de cinema.

A propósito, você já conheceu ou ouviu falar de alguém que se converteu do ceticismo a um cristianismo “liberal” ou “demitologizado”? Acho que quando os incrédulos vêm, eles vêm para o que é um negócio ainda melhor.

Nenhum grupo, é claro, deve ser julgado por seu sucesso, como se a questão fosse de aspecto tático. Os liberais são homens honestos e pregam sua versão do cristianismo, como pregamos a nossa, porque eles creem que ela seja verdade. Um homem que primeiro tentou adivinhar “o que o público quer” e, depois, pregou aquilo como cristianismo *porque* o público queria, seria uma bela mistura de tolo e patife.

Estou ampliando isso porque até você, em sua última carta, parecia sugerir que havia muito do sobrenatural na posição que defendi; especialmente no sentido de que “o próximo mundo” assomava-se tão grande. Mas como pode parecer menos do que grande se ele é crido?

Você conhece minha história. Você sabe por que não estou muito preocupado com o medo de ter sido subornado — de ter sido atraído para o cristianismo pela esperança da vida eterna. Eu cria em Deus antes de crer no Céu. E, mesmo agora, mesmo que — vamos fazer uma suposição impossível — Sua voz, inequivocamente Sua, me diga “Eles enganaram você. Não posso fazer nada desse tipo por você. Minha longa luta com as forças ocultas está quase no fim. Eu morro, crianças. A história está terminando” — seria momento para mudar de lado? Você e eu não tomaríamos o caminho viking: “Os Gigantes e os Trolls vencem. Vamos morrer do lado correto, com Pai Odin”.³

Mas, se não é assim, se esse outro mundo for admitido uma vez, como pode, exceto por preocupações sensuais ou agitadas, ser mantido na obscuridade de nossa mente? Como pode o “resto do cristianismo” — o que é esse “resto”? — ser desvinculado dele? Como podemos desenredar essa ideia, se uma vez admitida, de nossa experiência atual, na qual, antes mesmo de crermos, tantas coisas ao menos *pareciam* “brotos brilhantes da eternidade”?⁴

E ainda... depois de tudo. Eu sei. É uma aventura. Nós não *sabemos* o que será. Existe a nossa liberdade, nossa chance de um pouco de generosidade, um pouco de espírito esportivo.

Não é possível que muitos “liberais” tenham um motivo altamente não liberal para banir a ideia do Céu? Eles querem a segurança de bordas douradas de uma religião tão elaborada que nenhum fato possível jamais poderia refutá-la. Em tal religião, eles têm a sensação confortável de que, não importando como seja o universo real, eles não terão “sido ludibriados” ou “apostado no cavalo errado”. Essa disposição se aproxima da que tinha o homem que escondeu sua mina em um pedaço de pano — “Sei que tu és um homem severo, e não corro riscos”.⁵ Mas certamente o tipo de religião que eles querem consistiria em nada mais que tautologias?

Sobre a ressurreição do corpo. Concordo com você que a velha imagem da alma reassumindo o cadáver — talvez desfeito em pedaços ou há muito tempo proveitosamente dissipado pela natureza — é um absurdo. Nem é o que as palavras de Paulo implicam.⁶ E admito que, se você perguntar o que eu colocaria em lugar disso, só tenho especulações para oferecer.

O princípio por trás dessas especulações é isto. Não estamos, nessa doutrina, preocupados com a matéria como tal: com ondas e átomos e coisas assim. Aquilo pelo que a alma clama é a ressurreição dos sentidos. Mesmo nesta vida, a matéria não seria nada para nós se ela não fosse a fonte das sensações.

Agora já temos algum poder fraco e intermitente de ressuscitar sensações mortas de seus túmulos. Refiro-me, claro, à memória.

Você percebe como meu pensamento está se desenvolvendo. Mas não fique com a ideia de que, quando falo da ressurreição do corpo, refiro-me apenas ao fato de que os mortos bem-aventurados terão excelentes memórias de suas experiências sensoriais na Terra. Quero dizer, ao contrário: a memória, como agora a conhecemos, é uma antecipação fraca, uma miragem mesmo, de um poder que a alma, ou melhor, Cristo na alma (ele preparou um lugar para nós)⁷ exercerá daqui em diante. Ela não precisa mais ser intermitente. Acima de tudo, não precisa mais ser privativa da alma em que ocorre. Agora posso comunicar a você os campos desaparecidos de minha infância — eles são condomínios hoje — apenas imperfeitamente por palavras. Talvez esteja chegando o dia em que eu possa levá-lo a uma caminhada por eles.

No presente, tendemos a pensar na alma como de algum modo “dentro” do corpo. Mas o corpo glorificado da ressurreição, como eu o concebo — a vida sensorial levantada de sua morte — estará dentro da alma. Assim como Deus não está no espaço, mas o espaço está em Deus.

Escapou-me o termo “glorificado” quase sem querer. Mas essa glorificação não é apenas prometida, é já prefigurada. O mais obtuso de nós sabe como a memória pode se transfigurar; quantas vezes algum vislumbre momentâneo de beleza na infância é

um sussurro

*cuja memória será armazenada como um grito.*⁸

Não me fale das “ilusões” da memória. Por que o que vemos no momento é mais “real” do que o que vemos a dez anos de distância? É realmente uma ilusão acreditar que as colinas azuis no horizonte ainda pareceriam azuis se você fosse até elas. Mas o fato de serem azuis a cinco milhas de distância e o fato de serem verdes quando você está nelas são igualmente bons fatos. O “trigo levantino e

imortal” de Traherne, ou as paisagens de Wordsworth que “se vestiam / De uma luz grata”⁹ podem não ter sido tão radiantes no passado que era o presente deles como no passado lembrado. Esse é o começo da glorificação. Um dia, eles estarão mais radiantes ainda. Assim, no corpo-sentido dos redimidos, toda a Nova Terra surgirá. A mesma, embora não a mesma que essa. Foi semeada perecível, é ressuscitada imperecível.¹⁰

Não ousou omitir, embora possa ser ridicularizado e mal compreendido, o exemplo extremo. A mais estranha descoberta da vida de um viúvo é a possibilidade, por vezes, de recordar, com imaginação detalhada e desinibida, com ternura e gratidão, uma cena de amor carnal, mas sem o despertar da concupiscência. E, quando isso ocorre (não deve ser procurado), reverência vem sobre nós. É como ver a própria Natureza saindo de sua sepultura. O que foi semeado na momentaneidade é ressuscitado em contínua permanência. O que foi semeado como um tornar-se é ressuscitado como ser. Semeado em subjetividade, é ressuscitado em objetividade. O segredo transitório de dois é agora um acorde na música final.

“Mas isso”, você protesta, “não é ressurreição do *corpo*. Você deu aos mortos uma espécie de mundo de sonhos e corpo de sonhos. Eles não são reais.” Com certeza, nem menos nem mais real do que aqueles que você sempre conheceu: você sabe melhor do que eu que o “mundo real” de nossa experiência atual (colorido, ressonante, suave ou árduo, frio ou quente, todo limitado por perspectiva) não tem lugar no mundo descrito pela física ou mesmo pela psicologia. A matéria só entra em nossa experiência tornando-se sensação (quando a percebemos) ou concepção (quando a compreendemos). Isto é, tornando-se alma. Esse elemento na alma em que ela se torna será, a meu ver, ressuscitado e glorificado; as colinas e os vales do Céu serão, com relação àqueles que você agora experimenta, não como uma cópia de um original, nem como um substituto para o artigo genuíno, mas como a flor para a raiz, ou o diamante para o carvão. Será eternamente verdadeiro que eles se originaram da matéria; vamos, portanto, bendizer a matéria. Mas, ao entrar em nossa alma como só ela pode entrar — isto é, ao ser percebida e conhecida — a matéria se transformou em alma (como as Ondinas,¹¹ que adquiriam alma pelo casamento com um mortal).

Não digo que a ressurreição deste corpo irá acontecer de uma só vez. Pode bem ser que esta parte de nós durma na morte e a alma intelectual seja enviada para as terras da Quaresma onde ela jejua em nua espiritualidade — uma condição fantasmagórica e imperfeitamente humana. Não insinuo que um anjo seja um fantasma. Mas a nua espiritualidade está de acordo com a natureza dele:

não, penso eu, com a nossa. (Um cavalo de duas pernas está mutilado, mas não um homem de duas pernas.) No entanto, a partir desse fato,¹² minha esperança é que voltemos e reassumamos a riqueza que depusemos.

Então, a nova terra e o novo céu, os mesmos, mas não os mesmos, ressuscitarão em nós à medida que formos ressuscitados em Cristo. E, uma vez mais, depois de quem sabe quais eternidades do silêncio e da escuridão, os pássaros cantam e as águas fluem, e luzes e sombras se movem pelas colinas, e o rosto de nossos amigos ri de nós pelo extasiado reconhecimento.

Suposições, claro, apenas suposições. Se não são verdadeiras, algo melhor será. Pois “sabemos que [...] seremos semelhantes a Ele, pois O veremos como Ele é”.¹³

Agradeça a Betty pelo bilhete. Vou pegar o último trem, o das 15h40. E diga a ela para não se preocupar em colocar uma cama no andar térreo. Posso subir escadas novamente agora, contanto que eu o faça “sentado”.¹⁴ Até sábado.

¹A expressão entre aspas está em Judas 3. Os “artigos” podem se referir às cláusulas dos Credos ou das Confissões.

²Ver Carta X, nota 2.

³Na mitologia escandinava, gigantes e *trolls* são inimigos de deuses e de homens, representando as forças do caos. Odin, o maior dos deuses nórdicos, sacrificou-se ao guiar outros deuses contra esses grandes inimigos. A citação é do cap. XVII, “Faith, Half-Faith, and No Faith at All” [Fé, meia fé e nenhuma fé], de *Fables* [Fábulas], de Robert Louis Stevenson (1850–1894), escritor escocês. Disponível em: www.authorama.com/fables-16.html. Acesso em: 19 nov. 2018.

⁴Henry Vaughan (1621–1629), poeta metafísico galês, “The Retreat” [O retiro], linha 20.

⁵Lucas 19:20,21.

⁶1Coríntios 15:42-57.

⁷João 14:2.

⁸Do poema “The Tower” [A torre], seção 5, linhas 34,35, de Owen Barfield. (Ver Carta XIII, nota 2.)

⁹Thomas Traherne (1637–1674), *Centuries of Meditations* [Centúrias de meditações], III.3. William Wordsworth, poema “Ode — Prenúncios de imortalidade recolhidos da mais tenra infância”, canto I, linhas 2,3 (tradução de Matheus Maverico. Disponível em: escamandro.wordpress.com/2015/03/12/ode-prenuncios-imortalidade-wordsworth. Acesso em: 19 nov. 2018).

¹⁰1Coríntios 15:42.

¹¹Ou ondins, espíritos da natureza, ou elementais, que vivem em todo ambiente aquoso, de orvalho a mares.

¹²Em diferentes edições de *Malcolm*, tem-se ou *fast* (jejum) ou *fact* (fato). Os estudiosos da obra de Lewis divergem sobre qual seria a forma original. Ambas fazem sentido nesse parágrafo.

¹³João 3:2.

¹⁴À época da escrita de *Malcolm*, Lewis já sofria de nefrite, que o acometeu em 1961. Embora tenha melhorado até 1963, tinha algumas limitações, talvez causadas pela osteoporose (mencionada na Carta III), que lhe exigiam, por exemplo, subir escadas apenas sentado (sentando em um degrau, apoiando as mãos no de cima e, então, erguendo o corpo). Ele sofreu um ataque cardíaco em 15 de julho de 1963. Entrou em coma, do qual despertou no dia seguinte. Mas sua saúde continuou a piorar. Foi diagnosticado com

insuficiência renal terminal em meados de novembro daquele ano, sofrendo um colapso fatal no dia 22, exatamente uma semana antes de seu 65º aniversário.

Cartas a *Malcolm*

Outros livros de C. S. Lewis pela

THOMAS NELSON BRASIL

A abolição do homem

A última noite do mundo Cartas de um diabo a seu aprendiz

Cristianismo puro e simples Deus no banco dos réus Os quatro amores

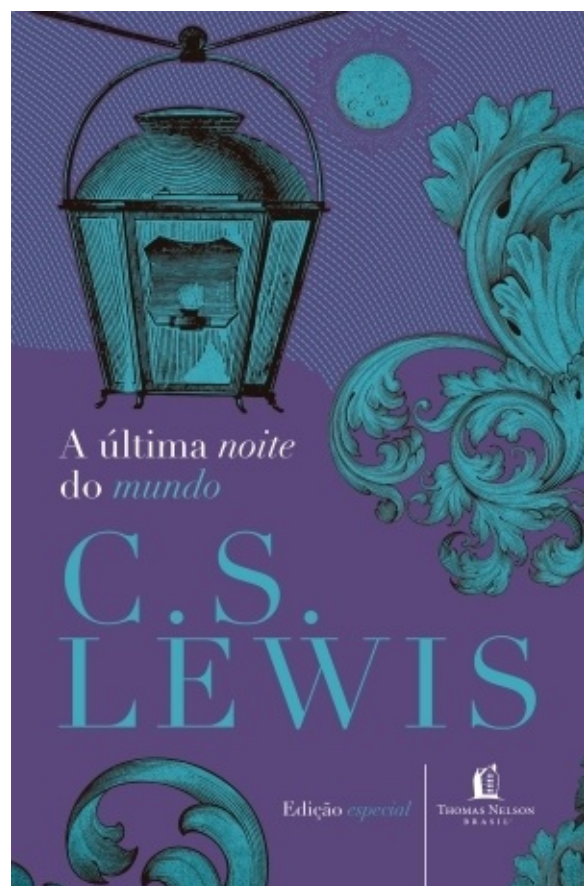
O peso da glória

Sobre histórias

Trilogia Cósmica

Além do planeta silencioso Perelandra

Aquela fortaleza medonha



A última noite do mundo

Lewis, C.S.

9788566997651

144 páginas [Compre agora e leia](#)

Nestes setes ensaios espirituosos e lúcidos o grande escritor, pensador, teólogo popular e apologista cristão C.S. Lewis aborda diversas questões religiosas intrigantes e complexas. Ele também pondera sobre as evidências da oração eficaz, brinca com o significado das palavras "Eu creio" e nos força a imaginar como devemos encarar nossos conceitos sobre Deus e até mesmo sobre a possibilidade de haver ou não vidas em outros planetas.

A última noite do mundo, um dos ensaios principais desta coletânea, lida com a questão da volta de Cristo e traz uma perspectiva brilhante para elucidar o debate. Como sempre, encontramos nesses ensaios um Lewis que mistura humor, ironia, paradoxos e uma perspicácia marcante que desafia a nossa fé.

[Compre agora e leia](#)

JOHN
MACARTHUR

COMO ESTUDAR A
BÍBLIA

O que VOCÊ PRECISA para LER e ENTENDER
as ESCRITURAS SAGRADAS



Como estudar a Bíblia

MacArthur, John 9788578609337

144 páginas [Compre agora e leia](#)

Passos simples para um estudo consistente das Escrituras

apesar de a bíblia ser o livro mais vendido da humanidade, não se pode dizer que seja o mais bem-compreendido. Muitos a consideram complexa demais e desistem do desafio de tentar entendê-la. Mas, uma vez que ela é a Palavra de Deus, é preciso fazer todo o esforço possível para estudá-la e compreendê-la profundamente.

Para tornar essa tarefa mais simples, John MacArthur, um dos teólogos mais respeitados da modernidade, apresenta os princípios para um estudo sério e agradável das Escrituras, numa linguagem acessível a todo cristão interessado em aprofundar seus conhecimentos teológicos. *Como estudar a Bíblia* foi elaborado não apenas para analisar a Palavra de Deus, mas também para ensinar como aplicar seus ensinamentos na vida cotidiana.

[Compre agora e leia](#)



Como ler a Bíblia livro por livro

D. Fee, Gordon 9788571671232

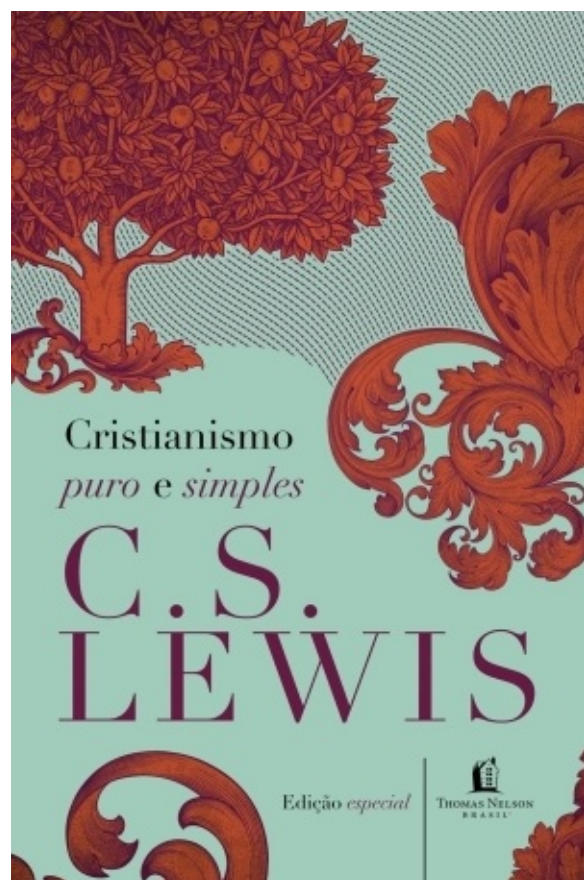
480 páginas [Compre agora e leia](#)

Caminhe pela Bíblia sem medo de se perder. Há quem leia pouco (ou mesmo deixe de ler) a Bíblia por se sentir intimidado pela complexidade de seus textos. Para pessoas assim, a leitura do texto sagrado é como uma viagem por terras desconhecidas usando um guia cheio de enigmas. São muitos livros cheios de nomes de lugares e pessoas, além de vários fatos históricos e diversas mensagens, nem sempre muito claras. Com o objetivo de tornar essa jornada mais tranquila e enriquecedora, os teólogos Gordon Fee e Douglas Stuart se propõem a tomar o leitor pela mão e desvendar a Palavra de Deus, livro por livro, detalhe por detalhe. Para tornar a exposição do conteúdo de cada livro da Bíblia ainda mais clara e acessível, os autores se valem de um método gradual de abordagem:

- Informações básicas sobre: os autores começam oferecendo um resumo do livro com suas principais características.
- Visão geral de: neste tópico, o leitor é apresentado aos temas e conceitos fundamentais, bem como aos fatos mais marcantes da narrativa bíblica.
- Orientações para a leitura de: um recurso que potencializa a assimilação das lições e mensagens mais importantes, com detalhes que contextualizam e esclarecem ainda mais o texto.
- Uma caminhada por: outro expediente de grande utilidade, em que a leitura é conduzida por cada segmento do livro bíblico, facilitando o encadeamento das ideias e dos acontecimentos e propiciando uma visão panorâmica.

Como ler a Bíblia livro por livro é um mapa para nortear a leitura, proporcionar clareza e ampliar a compreensão da Palavra de Deus.

[Compre agora e leia](#)



Cristianismo puro e simples

Lewis, C. S.

9788578601577

272 páginas [Compre agora e leia](#)

Em um dos períodos mais sombrios da humanidade, a Segunda Guerra Mundial, C.S. Lewis foi convidado pela BBC a fazer uma série de palestras pelo rádio com o intuito de explicar a fé cristã de forma simples e clara. Mais tarde, ajustado pelo próprio Lewis, esse material daria origem a *Cristianismo puro e simples*, um grande clássico da literatura. Na obra mais popular e acessível de seu legado, Lewis apresenta os principais elementos da cosmovisão cristã, gradativamente conduzindo o leitor a temas mais profundos e complexos, provocando reflexão e debate. Nesta edição especial e com tradução de uma das maiores especialistas em Lewis do Brasil, você vai encontrar as palavras que encorajaram e fortaleceram milhares de ouvintes em tempos de guerra — e ainda reverberam mais de 70 anos depois.

[Compre agora e leia](#)



**Abraham
Kuyper**



*O problema
da pobreza*



O problema da pobreza

Kuyper, Abraham 9788571671249

160 páginas [Compre agora e leia](#)

"Fé ativa em um mundo desigual. Holanda, novembro de 1891. Desde a abertura, o Primeiro Congresso Social Cristão prometia ser um marco num contexto de discussões acirradas por vários fatores, como a publicação, alguns meses antes, da encíclica Rerum Novarum pelo papa Leão XIII; a disseminação das teorias de Karl Marx; o crescimento de movimentos nacionalistas; a eclosão de descobertas científicas; e a consolidação de um movimento progressista dentro do protestantismo que confrontava as linhas mais conservadoras. E coube ao teólogo, jornalista e político Abraham Kuyper o discurso de abertura, que, depois de transcrito, tornou-se uma obra de referência, publicada agora pela Thomas Nelson Brasil. O texto mostra a preocupação de Kuyper com as ideologias que estavam surgindo e seu potencial para ofuscar a incumbência dada por Cristo a sua Igreja: cuidar das pessoas que sofrem. Para ele, o cristianismo é muito mais bem equipado para essa missão do que qualquer outro tipo de instituição ou ativismo, e por isso não pode perder seu protagonismo, legitimado pela autoridade divina. Mais de um século depois da prédica histórica que a originou, esta obra permanece atual, exortando os cristãos a uma proclamação mais engajada do Evangelho em um mundo onde o abismo social se torna cada vez mais profundo."

[Compre agora e leia](#)